* * *

CŒNOBIUM

RIVISTA INTERNAZIONALE DI LIBERI STUDI

Tout comprendre pour tout aimer.
GUYAU.

ANNO II. — LUGANO, LUGLIO-AGOSTO 1908. — N. 5.

LUGANO
CASA EDITRICE DEL CŒNOBIUM

1908.

Sommarî della Iª annata del Cœnobium.

FASCICOLO I.

Programma, *La Direzione*. — L'origine di Dio: Cenno buddistico dal « Dighanikayo I, 1 » *K. E Neumann*. — Un territorio neutro, *J. Denham Parsons*. — La croyance et la Foi, *E, Giran*. — La Religione, *Giuseppe Rensi*. — Da LA CITTÀ (di prossima pubblicazione), *Francesco Chiesa*. — Les Morales récentes, *Paul Buquet*. — Il Divenire della scienza e il continuo divenire dell'universo, *Tommaso Tommasina*. — A propos d'art arabe. Note philosophique, *Albert Guénard*. — Discorsi di Gotamo Buddho, *G. De Lorenzo*. — Il « Bovarismo »metafisico (Jules de Gaultier), *Natano il Savio*. — La politique moderne et les combats des gladiateurs, *J. Novicow*. — La così detta cultura araba, *Italo Pizzi*. — Intorno alla natura del Cristianesimo (Idee generali), *Sac. Prof. Domenico Battaini*. — A ogni uomo il suo pane, *Biagio Valletta*. — Intorno all'Ignoto, *L. R. P.* — Nel vasto mondo. Femminismo: Un paese che ne fa senza. — The Chautauqua, *E. B. P.* — Documenti e ricordi personali: Per un « Cenobio laico? » *La Redazione*. — Pagine scelte (Poco note o obliate): Les candidats au titre d' « homme », *Henri-Frédéric-Amiel*. — Fondamento etico della quistione sociale, *Giuseppe Mazzini*. — L'Islamisme persan, *Conte De Gobineau*. — Rassegna critica. — Rivista delle Riviste. — Consensi e appunti.

FASCICOLO II.

Introibo, *La Direzione*. — La Filosofia del Vedanta, *Prof. Paul Deussen*. — Appunti critici sul *E* « Athéisme » di Le Dantec, *Dott. Tommaso Tommasina*. — Le Divin: Expériences et hypothèses, *A. Vandervelde*. — Il pensiero di Renouvier, *Dott. Romeo Manzoni*. — Bouddhisme, *Jean Lahor*. — Brunetière e la Bancarotta, *g. r.* — Scienza antica e scienza moderna, *Prof. Giovanni Gentile*. — Ragione e fede, *Prof. Guido Villa*. — La grande enigme, *Edouard Tavan*. — Buddismo e ateismo, *D[illegible]a di Cesarò*. — Il presbiterio Laico, *Enrico Rebora*. — È possibile un rinnovamento cattolico? S*lessandro Costa*. — La vérité religieuse et les libres croyants, *Etienne Giran*. — Intorno all' Ignoto: piritismo, medianismo, e Yoga — Il testamento filosofico di *Sully Proudhomme*. — Nel vasto mondo: Fondation of a layc Church. — Documenti e ricordi personali: Risposte al nostro Referendum per un « Cenobio laico ». — Pagine scelte: Impressioni sul Giappone, *Lafcadio Hearn*; Le sentiment et le socialisme, *Benoit Malon*. — Rassegna critica. — Rivista delle Riviste. — Consensi e appunti. — Note a fascio.

FASCICOLO III.

« Corpus quod futurum est », *J. Denham Parsons*. — Ai Confini, *D. Alfredo Pioda*. — La formule du socialisme, *Otto Effertz*. — Giovanni Maria Guyau e la genesi dell'idea di tempo, *Annibale Pastore*. — Hegel, il Cristianesimo e il Vedanta, *Giuseppe Rensi*. — L'essenza del cattolicismo, *Giuseppe Prezzolini*. — Dai Canti di Trifoglieto », *Ettore Fabietti*. — L' « Athéisme » de Le Dantec, *Maurice Charvot*. — Crepuscolo, *Eduardo Frosini*. — Tribuna del *Cœnobium*: Una lettera di *Sir Oliver Lodge*. — Il « Misticismo » e i « Mistici », *Felice Momigliano*. — Intorno all'Ignoto: I fenomeni medianici: Della loro vera natura, *Tommaso Tommasina*. — Documenti e ricordi personali: Risposte al nostro Referendum per un « Cenobio laico ». — Pagine scelte: Il trionfo dello spirito, *Pietro Ceretti*, Monadologie et sociologie, *Gabriele Tarde*. — Rassegna critica. — Rivista delle Riviste. — Consensi e Appunti: Lettera di *Raffaele Mariano*. — Note a fascio.

FASCICOLO IV.

L'avenir religieux, *Henri Mazel*. — La nozione di Dio presso gli ebrei, *Rabb. Magg. D. Camerini*. — Une nouvelle méthode pour la recherche de la vérité, *M. Mentré*. — La nuova teologia di J. R. Campbell. *A. Crespi*. — Che è veramente il Nirvâna dei Buddisti, *D. Arthur Pfungst*. — Un episode de la lutte entre le S. Siège et la France, *Paul Sabatier*. — La morale spiritualistica, *Prof. Francesco Pietropaolo*. — L'individu et l'élite, *Robert De Traz*. — La desolazione, *Angelo Pizzorno*. — Le sphinx éternel, *Maurice Charvot*. — Il valore del l'umiltà, *Arnaldo Cervesato*. — Carducci e il paganesimo, *Natano il Savio*. — Intorno al libero arbitrio, *Giovanni Lanzalone*. — Lo spirito della solitudine, *Fortunato Rizzi*. — La fonte aretusa, *Alfredo Rontani*. — Documenti e ricordi personali: Il ritorno di Ausonio Franchi al cattolicismo: Lettera di *A. Franchi* a *Henneguy* e relativa risposta. — Per un « Cenobio laico »: Risposte al nostro Referendum. — Intorno all'Ignoto. — L'inchiesta del *Mercure de France:* La questione religiosa. — Rassegna critica. — Rivista delle Riviste. — Consensi e appunti. — Note a fascio.

FASCICOLO V.

Contemporanea tendenza fra i cultori del Cristianesimo e del Buddismo, *Prof. Baldassarre Labanca*. — Propos d'un solitaire, *Jacques Duvray*. — La religiosità nella filosofia di Arturo Schopenhauer, *Alessandro Costa*. — L'Activisme de Rodolphe Eucken, *J. Benrubi*. — Il problema religioso nella luce del Pragmatismo, *Dott. A. Crespi*. — Sopra la ragione filosofica della poesia contemporanea, *Annibale Pastore*. — Le personalisme, *Dora Melegari*. — Oltre il margine oscuro, *Pompeo Litta Visconti Arese*. — Per un Cenobio Laico: Projet d'un « Cœnobium Laique » de Africain Spir. — L'inchiesta del *Mercure de France*: La questione religiosa. — Intorno all'Ignoto, *Tommaso Tommasina*. — Tribuna del « Cœnobium »: *D. Camerini, J. Loyson*. — Una nuova inchiesta del « Cœnobium ». — Pagine scelte: La religione dell'avvenire, *Ugo Pisa*. — Rassegna critica. — Pubblicazioni pervenute al « Cœnobium ». — Rivista delle Riviste. — Note a fascio. — Il « Cœnobium » all'Indice.

FASCICOLO VI.

Il nostro primo anno, *Il Cœnobium*. — Job fils de Job, *Etienne Giran*. — La musica delle sfere, *J. Denham Parsons*. — L'enseignement de la morale et l'histoire des religions, *Paul Buquet*. — Misticismo platonico e deismo ebraico, *R. Ottolenghi*. — L'evolution de l'Islam, *Albert Guénard*. — L'ottimismo di Arturo Schopenhauer, *E. Kuhn Amendola*. — Per un Cenobio laico, *Il Cœnobium*. — Intorno all'ignoto: Les faits philosophiques et la philosophie du demain, *Papus* — Nel vasto mondo: Modernismo e Cattolicismo, *Natano il Savio*. — La librairie d'un libre Cénobite. — Pagine scelte: Nous voulons être des hommes di *G. Seailles;* Sopra ad una sperata conciliazione integrale, di *Gian Pietro Lucini*. — Rassegna critica. — Pubblicazioni pervenute al *Cœnobium*. — Rivista delle Riviste. — Tribuna del *Cœnobium*. — Note a fascio.

LES CHRISTIANISMES PROFESSÉS ET LA CONSCIENCE MODERNE

Les esprits chagrins calomnient notre époque. De cruels optimistes l'exaltent. Peut-être y a-t-il quelques raisons de croire qu'elle est intèressante et féconde. Quoiqu'il en soit, le spectacle qu'elle offre est inquiétant. Les vieilles institutions que nous ont léguées les siécles se lézardent; les dogmes scientifiques ou religieux s'émiettent; les autorités les mieux établies s'ébranlent et les théories les plus démolisseuses tiennent campagne. C'est la fin de tout.... ou le commencement d'autre chose !

Cet imprévu redoutable émeut les esprit timides. Non sans raison d'ailleurs, car il semble bien que nous soyons sur une pente rapide et à un tournant dangereux. Il y a dans la vie des peuples des heures graves où l'âme multiple de la nation a besoin de se recueillir. Les décisions passionnées mènent au désordre. L'inconscience pousse à l'abîme. Le recueillement seul permet à celui qui se cherche de se trouver.

Or, l'ardente mêlée de l'heure présente se prête mal à ce retour sur soi-même. Il y a quelque tristesse à penser que des énergies merveilleuses s'exaspèrent dans une action désordonnée alors que, vouées à l'œuvre profonde de vie, elles pourraient être si fécondes. Et pourtant il serait puéril de se lamenter. Tout effort ne vaut-il pas par lui-même? Un peuple qui agit est un peuple vivant: c'est un peuple qui croit. Et c'est là peut-être un des aspects les plus inattendus de notre siècle. Il se donne des allures frondesues, sceptiques, hostiles à la religion et jamais peut-être les questions religieuses n'ont préoccupé plus sérieusement les esprits, jamais peut-être elles n'ont été examinées avec plus de méthode. Aussi bien la belle insouciance avec laquelle la conscience moderne entasse ruines sur ruines, son enthousiasme à se frayer des sentiers nouveaux, son ardeur à s'y élancer, ne sont-ils pas caractéristiques d'une époque de foi?

On en vient à se demander si dans son irréligion la conscience moderne n'est pas profondément religieuse et si, sans le savoir, ce n'est pas, par religion, qu'elle rejette ce qu'elle connaît du christianisme.

Mais qu'est-ce que le christianisme et qu'entend-on par la conscience moderne? Les mots sont de grands dupeurs: l'usage immodéré que nous en faisons nous incline à croire qu'ils précisent no-

tre pensée alors que le plus souvent ils la déforment et la trahissent. Ils créent d'irréductibles malentendus; et c'est autour de ces malentendus que se battent les hommes.

Est-il possible de fixer d'infaillible façon les éléments constitutifs de la conscience moderne et de donner du christianisme une formule définitive? Et si ces deux realités, d'ordre psychologique ou historique, échappent à des définitions précises ne s'exposent-on pas, en les mettant en présence, au ridicule d'opposer ou de concilier une « conscience moderne » toute de fantaisie et une caricature de christianisme?

Il convient de ne s'aventurer sur un sol aussi mouvant qu'avec une grande prudence. Tout d'abord, il est essentiel de distinguer le christianisme qui est un fait historique mal fixé et les « *christianismes professés* » qui en sont des manifestations fort précises. Les « *christianismes professés* » se présentent à notre observation avec des caractères nettement déterminés: il ne s'agit pas ici de chercher si, oui ou non, ils sont fidèles à la pensée du Maître dont ils se réclament, il s'agit d'étudier des réalités bien définies dont les traits essentiels sont saisissables par tous. Et c'est bien le cas des christianismes professés.

La difficulté que soulève la notion de « la conscience moderne » est plus sérieuse. Elle échappe à toutes les analyses. La question se pose même de savoir si elle répond à une réalité ou si elle n'est qu'une forme de langage, un « cliché » à la mode.

La conscience, au cours des siècles, a suivi une lente évolution, elle s'est progressivement dégagée des ténèbres primitives, elle s'est enrichie des expériences de chaque individu: il semble au premier abord qu'elle aurait dû arriver à former une conscience collective relativement homogène. Or, une connaissance même superficielle de la psychologie des foules suffit à nous fixer. Nous trouverions, sans grands efforts, aux différents degrés de l'échelle sociale, des représentants authentiques des successives humanités qui se sont agitées sur la terre. Il ne serait pas nécessaire de gratter profondément pour faire apparaître sous le vernis brillant de notre apparente civilisation les sentiments, les instincts et les appétits des hommes primitifs. Les temps préhistoriques sont intimément mêlés aux temps modernes et la mentalité de nos contemporains n'est bien souvent, quand on y regarde de près, que la mentalité de l'homme de l'âge de la pierre. La conscience collective de nos sociétés policées est un immense capharnaüm où grouillent les consciences les plus disparates, depuis celle du pythécanthrope des cavernes jusqu'à celle du savant le plus normalement évolué. Ne suffit-il pas d'entendre certaines proclamations de nos politiciens modernes pour que surgissent immédiatement en nous, à côté des visions radieuses des temps futurs, l'effarante évocation des siècles de fanatisme et de barbarie?

Mais la conscience moderne n'est pas la conscience collective,

protéiforme, kaleidoscopique de l'humanité actuelle. Elle serait le plus incohérent des habits d'arlequin.

Elle désigne une mentalité spéciale : la mentalité de ceux qui, influencés par les encyclopédistes du XVIIIme siècle, soumis aux rigoureuses méthodes du XIXme, formés à l'école des libres chercheurs et des penseurs libres de tous les temps, dégagés des tyrannies intellectuelles et des dogmatismes religieux, ne reconnaissent d'autre autorité que l'autorité souveraine de leur raison et de leur intuition morale. La conscience moderne (et nous essaierons plus tard d'en fixer de façon plus précise et la nature et les caractères essentiels) se rattache dans une certaine mesure à la Réforme et se réclame de la Révolution. Elle se proclame libérée et affecte des allures un tantinet libertaires. Sceptique, elle frise l'incrédulité et ne redoute pas de se faire violemment négatrice. Elle se soucie médiocrement de rédemption et de salut ; préoccupée de progrès, elle s'intéresse aux questions de science, de critique et se passionne aux problèmes économiques ou sociaux. C'est la petite fille émancipée et assagie de l'esprit révolutionnaire ; c'est la fille légitime mais négligée, très indocile et un peu ignorante de la philosophie et de la science contemporaines. Certes, elle est multiple, diverse, insaisissable et on pourrait, de très bonne foi, douter de sa réalité ; mais elle est si évidente, si manifeste, si bruyante même qu'il est difficile de n'y pas croire.

Nettement visible dans les aspirations actuelles du peuple, elle s'affirme d'indiscutable façon dans l'attitude de la grande généralité des penseurs. Malgré qu'on en ait des notions imprécises, sa grande réalité domine notre temps et, en regard du passé plus homogène, elle caractérise assez heureusement notre époque disparate et confuse. C'est devant cette conscience moderne que comparaissent nécessairement les christianismes professés. Et il y a dans cette comparation quelque chose de tragique. Ces vieux christianismes qui, jadis, pliaient tout sous leur immuable doctrine, plient, à leur tour, devant les exigences de cette jeune souveraine. Et, malgré qu'ils produisent de très authentiques lettres de créance, c'est avec défiance qu'on les accueille, c'est de mauvaise grâce qu'on les tolère, c'est avec une dédaigneuse et hautaine ironie qu'on les traite. Ils sont suspects. Et, dès que, poussés par leur héréditaire besoin d'expansion et d'influence, ils sortent des étroites limites qu'on leur a impérieusement assignées, des protestations s'élèvent, des heurts violents se produisent, des conflits passionnés éclatent.

L'histoire contemporaine du catholicisme est, sous ce rapport, féconde en enseignements. Par définition, le catholicisme est universel, par tradition, il est autoritaire. Son dogmatisme intransigeant est la condition essentielle de son existence. Sans doute, il y a dans l'étonnant édifice spirituel qu'il présente à nos yeux de nom-

breuses et profondes fissures, mais il est encore assez puissant pour donner à ses fidèles l'impression d'une cohésion absolue, d'une impeccable rigidité de ligne. Certes, dans le concert des voix qui sortent des voûtes profondes de ses sanctuaires il y a quelque discordance; mais la discipline ecclésiastique est encore si forte qu'elle fait rentrer dans le rang les impatiences ou les hardiesses et qu'elle donne aux âmes pieuses l'impression d'une indéfectible, d'une impérissable unité, formidable cathédrale, bâtie sur les roc, victorieuse des intempéries et des bourrasques. Et le catholicisme poursuit dans le monde son incroyable destinée. Il continue à proclamer ses audacieuses prétentions, véritables défis jetés à la raison humaine: doctrine intangible, vérité révélée, infaillibilité papale, absolue autorité spirituelle! Cette main-mise sur la conscience, cette tyrannie religieuse des esprits, cette domestication des volontés qui nous sembleraient intolérables sont pour les catholiques conscients et sincères l'indispensable condition de leur vie religieuse et morale. Aussi sont-ils pénétrés d'admiration, de vénération reconnaissante devant le Souverain Pontife qui, à l'heure actuelle, incarne au Vatican cet idéal de divine souveraineté.

Pie X est le pape rêvé de l'âme catholique. On sourit dans certains milieux de sa pieuse ténacité, de son aveugle entêtement: il est au-dessus de ces ironies qu'il n'ignore pas: il voit plus haut et plus loin. Il voit que, sans l'infaillibilité, la papauté n'est plus que l'ombre d'elle-même, il voit que, sans discipline, l'Eglise court à l'émiettement. Et il s'est fait le champion tenace des droits exorbitants des papes. Conscient de la gravité de la lutte qu'il entreprenait, il s'est décidé à affronter tous les périls et c'est avec un'ardeur de visionnaire qu'il s'est jeté dans la mêlée. Il faut lire ses encycliques pour comprendre tout ce qu'il y a d'optimisme volontaire, de confiance têtue, d'irréductible opiniâtreté dans son attitude. Il se dresse contre l'esprit du temps avec un surprenant courage, il se butte en bison dans son infaillibilité avec une inflexibilité stupéfiante. On ne transige pas avec la Vérité: le pape est la vérité (1). On ne transige pas avec Dieu: le pape est son représentant sur la terre. On ne discute pas la volonté du pape: elle est en matière de discipline l'écho de la volonté de Dieu (2).

---

(1) En matière de foi, le pape est incontestablement infaillible quand il définit un dogme dans les conditions déterminées par le Concile du Vatican: dans ce cas, tous les catholiques savent qu'ils doivent à la vérité définie une adhésion sans réserve.

H. d'Urclée, *Demain*, revue catholique. (11 janv. 1902).

(2) En matière de discipline, il ne saurait être question de donner au pape, quand il donne un ordre, une adhésion, c'est-à-dire une approbation que le pape ne nous demande aucunement et qu'il serait presque inconvenant, de notre part, de vouloir lui adresser. *Aunordre, on n'adhère pas, on obéit, et tous les catholiques savent parfaitement que, sous peine de cesser d'être catholiques, ils doivent aux ordres du pape, en matière de discipline religeuse, obéir sans hésitation, et cela non parce que*

La conviction de Pie X est telle qu'il assisterait avec plus de calme à l'effondrement du monde catholique qu'à l'effondrement de ses principes de théocratie. Périsse l'Eglise visible plûtot que l'autorité pontificale. Et sous la règle de fer les volontés fléchissent. Cette physionomie de vieillard rigide dont l'intransigeance réfléchie commande, sans faiblesse, sans scrupules, sans pitié, ne manque pas d'une certaine grandeur.

Mais nous ne sommes plus au temps où les consciences domes tiquées s'inclinaient pieusement devant les autorités religieuses, répondant: « amen » à toutes leurs volontés. Pie X vient trop tard dans une église trop vieille. Il est un anachronisme vivant C'est un pape du Moyen-Age que les destins ironiques ont jeté dans notre société sceptique. Les hommes du temps présent sont peu dociles aux directions d'un maître: la raison, avertie, veut comprendre et contrôler. L'esprit critique s'est glissé dans les journaux ou revues catholiques: il s'est insinué dans les séminaires et les cloîtres et il n'y a peut-être plus aujourd'hui d'âme de prêtre assez aveuglement docile, assez hermétiquement close aux suggestions du dehors, pour échapper entièrement au trouble douloureux qu'il fait naître.

Quoi qu'il en soit, des points d'interrogation se sont posés auxquels ont répondu des explications timidement audacieuses. Des questions brûlantes ont été soulevées qui ont éveillé les hérésies latentes. Une exégèse clairvoyante a jeté le désarroi dans les quiétudes spirituelles. Des prêtres hardis se sont lancés dans les voies périlleuses de la libre recherche et dociles aux indications de la conscience moderne ils s'en sont hautement réclamés, acceptant le titre de *modernistes*, jetant la confusion dans les âmes candides, semant les hérésies à pleines mains, suggérant aux âmes moutonnières et somnolentes des velléités d'indépendance et de révolte.

Et voici des voix audacieuses s'èlevent dans la sérénité des sanctuaires; des mains impies soulèvent les voiles et bouleversent les poussières sacrées; des appels de clairon heurtent de leurs vibrations entraînantes les vitraux mystiques, et les voûtes des vieilles cathédrales — où dormaient, mêlées aux volutes des âcres parfums, les pieuses cantilènes — frémissent d'indignation comme si, sanctifiées par la prière, elles devaient s'écrouler aux accents tumultueux de cette sacrilège sonnerie.

Le Souverain Pontife s'était depuis longtemps ému de cette levée de consciences. Son caractère lui faisait une obligation d'in-

---

le pape ne peut se tromper dans les ordres qu'il donne, mais uniquement parce que, bien ou mal informé, il a reçu plein pouvoir de commander, et que nous tous, laïcs et clercs, comme des soldats dans l'armée, à tous les rangs de la hiérarchie, et comme les généraux eux-mêmes vis-à vis de leur généralissime, nous avons le devoir absolu d'obéir. C'est là, pour tous, un devoir strict de discipline, découlant de l'autorité même du chef de l'Eglise. Sans discipline il n'y a pas plus d'Eglise possible que d'armée.

(*Demain.* Ibid.)

tervenir avec vigueur. Les condamnations ne se firent pas attendre. Les journaux s'épurérent; des revues disparurent; quelques modernistes résignés mais non-convaincus rentrèrent dans les rangs. Les solutions proposées furent assimilées à des suggestions sataniques et des mesures rigoureuses furent prises contre le clergé qui, selon l'expression du pape, « s'était laissé imprégner, jusqu'aux moelles, d'un venin d'erreur puisé chez ses adversaires ».

Ce reproche les modernistes l'avaient prévu et il leur était sensible. Leur rationalisme scientifique s'accommodait mal de la discipline *étroite* qui les liait aux dogmes catholiques, mais ils redoutaient, par dessus tout, l'accusation de passer, avec armes et bagages, dans le camp adverse. Aussi, est-ce avec une joie non dissimulée qu'il découvrirent dans les écrits des Pères quelques formules heureuses qui légitimitaient leur attitude. Ils s'empressèrent de les opposer aux prétentions de la cour de Rome et leur pensée n'était peut-être pas exempte de respectueuse malice lorsqu'ils invoquèrent ce vénérable témoignage de St Thomas: « On ne croirait jamais si on ne voyait pas les raisons de croire! » Ils mirent d'ailleurs un réel courage à revendiquer les droits de leur pensée et, au lendemain de l'Encyclique qui les condamnait si fougueusement, ils arboraient avec crânerie cette redoutable devise: *Fortior omnibus veritas*. Protestation calme et réfléchie de la conscience individuelle contre un dogmatisme aveugle et passionné.

Allait-on voir se reproduire dans un sens nouveau le bel élan de la Réforme, au sein de ce formidable organisme religieux qui a resisté à tant d'assauts? Il le semblait. « Quels seront désormais les juges de la bonne philosophie et de l'histoire vraie? » demandent les signataires de la réponse à l'Encyclique. Et ils ajoutent: « Les professionnels de l'histoire et de la philosophie ». — On ne saurait être plus clair: c'est, très ouvertement, la négation de l'autorité du pape en matière d'histoire et de philosophie (et ce domaine s'étend loin!); c'est la revendication des droits de la raison; c'est la proclamation très nette de la souveraineté de la conscience. L'autoritarisme papal se heurte à nouveau à son ennemie séculaire, mais ce qui rend la lutte plus douloureuse et plus poignante, c'est que l'ennemi reste dans la place, c'est qu'il est multiple, c'est que, termite persevérant, il ronge les fondements du colossal édifice, c'est qu'il s'insinue dans les redoutes les mieux gardées, c'est qu'il est inexpugnable dans ses positions intérieures, c'est qu'il n'y a pas de projectile capable de l'atteindre efficacement. Le pape, dans son inquiète vigilance et sa rigoureuse opiniâtreté n'a pas de pouvoir contre lui. Certes, il peut imposer le silence, il peut jeter le discrédit sur certaines publications, les interdire sous peine de péché mortel, et excommunier les prêtres qui persistent à penser tout haut; il a le pouvoir de se livrer au blocus étroit et méticuleux des âmes et d'instituer sur les esprits un régime de terreur, son pouvoir s'arrête devant l'adversaire qu'aucun

pape ne put jamais fléchir: la conscience. Dans le sanctuaire inviolé de l'être intime besogne incessamment la turbulente rebelle.

Tant plus à frapper on s'amuse,
Tant plus de marteaux on y use.

Le vieux dystique huguenot garde ici toute sa valeur. Or, comme les modernistes ne songent nullement à sortir de leur Eglise, le lourd marteau romain risque fort d'être vite hors d'usage à force de frapper. Le conflit reste aigu. Les quelques soumissions individuelles, dont on a fait un si grand bruit, ne l'ont point apaisé. Les juges du Saint-Office se feraient d'étranges illusions s'ils croyaient qu'il suffit de bâillonner l'hérésie pour la vaincre:

ubi solitudinem faciunt pacem appellant (1).

La paix est désormais impossible. Le « venin qui imprègne jusqu'aux moelles » les modernistes, ce venin « puisé chez les adversaires » a pénétré trop profondément l'âme catholique pour qu'une opération aussi superficielle enraie ses redoutables effets. Jusqu'à sa mort, le catholicisme est voué à la guerre intestine.

Quoiqu'il en soit, ceux qui ont suivi d'un œil calme la phase récente de ces sporadiques conflits doivent reconnaître qu'elle revêt un caractère de réelle grandeur. La hardiesse de ce maigre bataillon de tirailleurs, sans cohésion et sans discipline, et l'impassibilité farouche de ce vieillard dressé sur ses privilèges pontificaux font oublier les capitulations successives des uns et l'étroitesse d'esprit de l'autre, et on se sent plein de respect devant cette émouvante rencontre.

Elle est en effet profondément tragique, car il s'en dégage des leçons douloureuses: le catholicisme ne répond plus aux aspirations d'un grand nombre de ceux qui s'en réclament; la doctrine intégrale de la tradition est suspecte; l'unité du catholicisme est menacée; l'autorité ecclésiastique est en échec. Les droits imprescriptibles de la conscience moderne, revendiqués par une poignée de prêtres courageux, se dressent désormais en face des droits sacrés du pape. Le triomphe des uns ne peut être assuré que par la disparition des autres. L'antinomie est irréductible. Les modernistes céderont-ils? S'ils cèdent, ils renoncent, pour vivre en paix avec leur Eglise, à tous leurs motifs actuels de vivre. S'ils résistent — qu'ils le sachent ou non — ils ont cessé d'être catholiques. Et ce douloureux dilemme montre bien toute l'acuité du conflit. D'autre part, un pape conscient de ses droits et soucieux de son autorité ne peut pas céder: il ne serait plus le chef de l'Eglise catholique, il abolirait la tradition, il détruirait le principe de la hiérarchie, il anéantirait le dogme essentiel de l'infaillibilité. Il doit résister et sévir. Obligation redoutable, grosse d'aventu-

(1) Tacite.

res et de périls. Entreprise sans prestige qui ne saurait grandir celui qui l'entreprend ; œuvre de basse justice qui donne à celui qui s'y livre une allure de bourreau décapitant les âmes. La grande foi de Pie X lui permet de planer au-dessus de ces contingences et de ne pas s'arrêter à de semblables scrupules: il s'est lancé, tête baissée, avec la sourde rigidité de ces béliers formidables des guerres antiques, contre les frêles redoutes du modernisme. Le choc a été brutal. Mais tandis qu'à Rome on se réjouit peut-être à l'idée de voir bientôt capituler, devant les pontificales excommunications, les dernières places fortes de la nouvelle hérésie, les esprits que la passion ne domine pas se demandent avec une inquiétude attristée ou une curiosité attentive si ces rigueurs d'un autre âge ne mettent pas l'autorité romaine en plus grand péril qu'une franche et joyeuse renonciation à des principes de tyrannie et de mort.

Une conclusion s'impose: c'est l'irréductible antagonisme du catholicisme romain et de la conscience moderne. Et les conséquences en sont lamentables pour l'Eglise. La généralité de ses anciens cathécumènes a, depuis longtemps, déserté ses parvis et s'est mêlée à la foule de ses détracteurs. Une irréligion épaisse a remplacé ses doctrines. L'anticléricalisme de Mr. Homais est devenu l'évangile du jour et le dogmatisme matérialiste emplit les colonnes des journaux où il triomphe en périodes sonores.

Dans les couches profondes des masses populaires ce n'est pas seulement de l'irréligion ou du matérialisme, c'est de la révolte, c'est de la haine. Tout ce qui touche à l'Eglise catholique est devenu symbole d'obscurantisme et les démagogues de carrefours obtiennent de faciles succès en la dénonçant comme une puissance d'asservissement, de tenèbres et de mort. Le peuple a tout oublié du passé: il ne sait plus le rôle maternel de l'Eglise aux heures sombres de son histoire et de même que jadis il s'élancait, à sa voix, dans les plus fantastiques croisades, aujourd'hui, aux accents enflammés de ses détracteurs il se dresse contre elle. La même flamme qui le brûlait, le brûle encore: la même passion l'anime. C'est une véritable croisade; c'est une guerre sans merci, une guerre de toutes les heures et où toutes les armes sont bonnes. Son ardeur d'iconoclaste farouche ne s'arrête même pas devant ces admirables cathédrales qu'une foi vivante dressa jadis au sein des cités populeuses ! L'ombre même qu'elles répandent lui paraît être tueuse de vie: ce sont les nouvelles bastilles qu'il se propose un jour d'abattre.

Cette inexorable animosité, cette révolte ouverte, ces dénonciations passionnées ne sont pas la superficielle agitation d'un peuple en démence, elles sont les manifestations occasionnelles mais expressives d'un état d'esprit qui ne laisse aucun doute sur sa signification.

L'Eglise romaine échoue devant la conscience moderne et cet échec la laisse désemparée, amoindrie et chancelante.

Le protestantisme n'est pas en meilleure posture. Son passé d'audace et ses admirables luttes pour la liberté semblaient devoir le préparer aux hardiesses d'une science dédaigneuse des décombres qu'elle entasse; sa méthode de libre examen semblait devoir lui créer une situation privilégiée au milieu des incertitudes de l'heure présente: et voici il s'y montre aussi dogmatique, aussi affolé que le catholicisme romain. La souplesse merveilleuse de ses cadres qui aurait pu lui permettre de se modifier selon les circonstances, de s'adapter aux doctrines sociales les plus hardies, l'élasticité que lui donne sa méthode de libre recherche rendent plus surprenante son incompréhension de l'âme moderne.

Ici, cependant, il convient de ne pas généraliser trop hâtivement: il faut distinguer entre la tendance orthodoxe et la tendance libérale (1).

Si cette qualification d'orthodoxe ou de libéral revient souvent dans ces lignes c'est uniquement parce qu'il est indispensable d'établir clairement les attitudes et de délimiter les responsabilités.

Les protestants de droite ont des associations cultuelles fort vivantes; il est juste de souligner ici la foi qui les anime et l'action bienfaisante que leurs certitudes spirituelles exercent sur l'âme de leurs corréligionaires. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici ; il s'agit de confronter les christianismes professés avec la conscience moderne et de voir s'ils ont une chance quelconque de s'y conformer ou de la conquérir.

On pourrait dans une certaine mesure et à certains égards assimiler aux catholiques les protestants qui se rattachent à la conscience orthodoxe. Ils n'ont pas de pape, mais ils tiennent la Bible pour infaillible; ils n'ont pas de concile, mais ils ont des synodes dogmatiques qui, à la majorité des voix, décrètent les seules doctrines autorisées et qui rédigent des confessions de foi devant lesquelles tous doivent s'incliner. De même que le catholicisme, le protantantisme orthodoxe est une religion d'autorité et si, dans son sein, l'hérésie ne tombe pas sous les coups d'un tribunal comme le S[t] Office, elle en est aussi vigoureusement ex-

---

(1) Depuis la séparation des Eglises et de l'Etat, les anciens partis du protestantisme français (orthodoxe et libéral) en ont vu naître un troisiéme: c'est le parti de Jarnac. Je l'appelle *parti*, malgré qu'il repousse cette dénomination et qu'il prétende être au-dessus et en dehors des partis. Rien dans son attitude ou ses déclarations de principes ne légitime une telle prétention. Il est *à côté et au milieu* des anciens partis. Il *double* le parti libéral, dont il a adopté d'ailleurs l'attitude ecclésiastique, la méthode et les principes de liberté doctrinale. Les deux partis de gauche, conscients de travailler à la même œuvre avec des moyens identiques, tendent à s'unir sous un même programme.

clue (1). La tradition calviniste y règne en maîtresse incontestée et l'exégèse nouvelle y est aussi suspecte qu'au Vatican.

L'autorité cependant y est moins redoutable, les foudres ecclésiastiques y sont plus inoffensives et la crainte de la perdition éternelle ne suffit plus à sauvegarder les esprits des périlleuses suggestions de la critique.

Aussi des infiltrations nombreuses menacent-elles l'édifice branlant : le même drapeau continue à flotter sur les temples orthodoxes, mais l'aliment spirituel qui s'y distribue chaque dimanche est une étrange doctrine qui présente à l'analyse des éléments bien suspects. Les laïques cependant ne se montrent pas trop ombrageux pourvu que les « *pensers* nouveaux » se dissimulent sous des « mots antiques ». La terminologie pieuse fait passer les timides hardiesses: elle est la soupape de sûreté des indépendances doctrinales.

Toutefois, le mot d'ordre subsiste et il est extérieurement observé. C'est avec un programme nettement irrationnel, avec des confessions de foi carrément inacceptables, avec un credo pieusement archaïque et des méthodes d'évangélisation d'un autre âge que le protestantisme orthodoxe se présente devant la conscience moderne (2). Il y a de nombreux protestants qui s'imaginent, de bonne foi, que ce sont ces pauvres munitions qui vont démanteler l'église romaine ou les redoutes du matérialisme et faire régner dans un monde régénéré les grands principes chrétiens. Je me sens peu qualifié pour apprécier la valeur de cet arsenal pieux. Il me paraît plus équitable d'invoquer le témoignage d'un de ceux qui, dans la demie obscurité d'un ministère actif, font journellement l'essai de ces doctrines. Son orthodoxie ne saurait être mise en doute: c'est un modeste et zélé évangéliste de la mission Mac-All (3), qui, en contact permanent avec le peuple, n'a qu'à puiser dans son expérience de tous les jours pour nous documenter. Il avait été chargé de présenter un rapport sur la tâche actuelle de la mission

---

(1) Un orthodoxe authentique et qui *mérite* ce titre doit croire à l'inspiration pleinière de la Bible (à la théophneustie). Il suffit qu'il mette en doute le moindre verset biblique pour n'être plus orthodoxe : il fait un choix dans la Bible et dès lors il substitue le témoignage interne de sa raison ou de sa conscience à celui de l'autorité biblique. Il n'est séparé du protestant libéral que par une question de dégré : il est sur la voie qui, fatalement, mène au libéralisme conscient.

(2) Tout ceci et ce qui va suivre s'applique aux protestants qu'on appelle *chrétiens sociaux*. Les chrétiens sociaux se recrutent dans tous les milieux théologiques. Ils ont compris la nécessité de se mettre en contact avec le prolétariat. Mais tant qu'ils ne se dégageront pas de leur métaphysique sonore et vide, de leur mysticisme suspect, de leur terminologie surannée et pieuse, de leur mentalité de convertisseurs, on peut, sans être prophète, leur prédire de successifs et décevants échecs. Le témoignage cité plus loin est concluant ; or, il est tiré de leur propre journal: *l'Avant-garde*.

(3) La mission Mac-All est une œuvre d'évangélisation populaire qui a son siège à Paris et de nombreux agents en province.

populaire : le comité central jugea son travail si important qu'il décida de le communiquer à tous les agents de l'œuvre. Or, voici la première constatation qui s'impose au rapporteur en ce qui concerne les auditeurs habituels de ses réunions publiques : « Notre prédication ahurit, énerve ou endort (1). Quant aux auditeurs non-habitués, je souhaite fort qu'ils ne viennent pas les jours où certains d'entre nous produisent leurs impeccables autant que charabiesque orthodoxie, à propos du péché, de la damnation, de la grâce, du sacrifice expiatoire et sanglant, de la colère à venir ou d'autres choses semblables, car nos auditeurs de passage pourraient bien s'enfuir avant la fin du sermon ou s'ils l'écoutent jusqu'au bout, se promettre de ne plus s'y laisser reprendre ». — Le rapporteur a raison : les protestants orthodoxes parlent un langage que les laïques non initiés ne comprennent pas : c'est un langage bourré d'expressions bibliques désaffectées de leur signification primitive et employées souvent à contre sens, c'est une sorte de patois de Canaan qui vraiment « ahurit, énerve ou endort ». Le rapporteur ne se borne pas à cette observation. Il a constaté le divorce qui éclate entre les doctrines traditionnelles et la conscience moderne ; il voit le danger que court le sentiment religieux si on persiste à le lier à des formules inacceptables ou à des actes suspects et il va jusqu' à écrire ces lignes qui sont une véritable renonciation : « Non seulement, il faut exclure toute prière, tout cantique, toute lecture religieuse, mais prendre bien garde de ne faire entrer dans le discours aucune affirmation qui puisse être en la moindre contradiction avec ce qu'on appelle les résultats acquis de la science ». On ne saurait condamner plus rigoureusement les procédés des églises orthodoxes au nom des exigences du temps présent. Et le rapporteur ne se fait aucune illusion; il ajoute avec une bonne foi touchante : « On peut s'attendre à ce que nos auditeurs disparaissent dès que nous reviendrons aux procédés religieux que nous avions momentanément dissimulés dans le but de les attirer. » N'est-ce pas dire, en termes très clairs, que l'orthodoxie n'a d'accès auprès du peuple qu' à la condition de taire ses doctrines, de cacher sa méthode, de renoncer à ses principes ? On trouvera peut-être que ce déguisement manque de crânerie et qu'un tel opportunisme est fâcheux dans une œuvre d'évangélisation où la vérité religieuse devrait seule importer. Quoi qu'il en soit, l'aveu est dépouillé d'artifice : il y a incompatibilité entre l'orthodoxie protestante et la mentalité du peuple. Bien plus — et ceci devrait être plus dur à reconnaître pour le rapporteur qui, loyalement, le constate — il est évident que le protestantisme libéral, de culture plus moderne, d'esprit plus scientifique, d'allure plus indépendante, se trouve placé dans des conditions infiniment plus favorables. Il n'a pas à dissimuler des doctrines compromettantes : il peut se présenter tel qu'il est, drapeau claquant au vent.

---

(1) Rapport de Mr. Tricot, publié en partie dans *L'Avant-garde*.

Rien n'est plus vrai. Le protestantisme libéral porte en lui le germe de toutes les libérations (1). Héritier de l'esprit de foi et de liberté des Réformateurs, armé des méthodes nouvelles, ouvert à toutes les hardiesses de la science, il était marqué pour la victoire.

Il connut des heures héroïques et, dès ses premières sortiers, il jalonna sa route d'éclatants succès : il creusa les voies de la critique religieuse, il fonda l'histoire des religions et ouvrit devant l'âme émerveillée des horizons insoupçonnés. Il s'éleva à la conception d'un temple de l'Esprit où viendraient s'abriter toutes les bonnes volontés, sincèrement orientées vers la vraie vie. Et l'on voyait poindre dans un avenir qu'on croyait prochain, l'édifice idéal où s'apaiseraient les conflits de la pensée et de la foi, la cathédrale de fraternité, dont la base solide s'agripperait à la terre, mais dont les voûtes hardies escaladeraient le ciel, le *Temple de la Libre Recherche* où tous les penseurs libres et tous les libres croyants pourraient communier dans le sentiment de leur ignorance, dans le respect des convictions non exclusives, dans l'action féconde, dans l'unique préoccupation d'accroître le patrimoine de l'humanité.

Ne suffit-il pas d'évoquer le rêve pour voir tout ce que la verité a de cruel? Ici encore il ne faudrait pas condamner en bloc les protestants libéraux et tenir pour inutiles les efforts louables de leurs associations cultuelles. Personne n'ignore tout le bien qu'ils font dans leur modeste milieu et quelle part ils prennent à l'émancipation religieuse des âmes.

Leur œuvre est nécessaire. Si ces voix qui sortent des temples où s'abritent les principes du protestantisme libéral se taisaient, ce serait, dans les christianismes professés, la proscription de la critique indépendante, l'étouffement sans phrase d'un rationalisme de bon aloi, l'asservissement de la conscience, la mort de la liberté religieuse.

Il convient donc de rendre témoignage à tous les beaux lutteurs, à tous les apôtres inconnus, à tous les obscurs semeurs qui, dans des champs divers, ont apporté ou apportent encore leurs efforts à l'œuvre de libération chrétienne, mais il y aurait de l'aveuglement à fermer les yeux sur leur incompréhension des nécessités de l'heure présente et sur leur manque de hardiesse.

---

(1) C'est de lui que parlait Renouvier, lorsqu'en 1877, il écrivait :« Le protestantisme est aujourd'hui la religion, et la seule, qui peut respecter les libertés des citoyens, aider à les développer en un régime républicain et reconnaître une fonction morale de l'Etat indépendante de toute profession de foi théologique et de tout mystère divin.

Chritique Philosophique, *1877 — 1. 44*.

Emancipés des dogmatismes du passé, libérés des entraves ecclésiastiques, sans autre joug que celui de leur raison, sans doctrine imposée, sans credo encombrant, armés seulement des méthodes scientifiques, conscients des graves questions que soulève le problème social, frémissant d'ardeur et d'enthousiasme, les protestants libéraux devaient — sinon conquérir la France — du moins faire, dans la masse anticléricale, sceptique ou matérialiste, une lumineuse trouée ! — C'est à peine s'ils ont tracé un imperceptible sillon ; ils sont ignorés, isolés, méconnus, suspects, sans force et sans influence. Leur échec est d'autant plus triste qu'ils avaient en mains de grandes chances de succès.

Certes, le milieu était peu favorable, l'éducation superficielle que l'église catholique donne à ses catéchumènes se prête mal à l'étude sérieuse des problèmes religieux, la suspicion qui s'attache au titre de protestant, les sottises qu'on débite à ce sujet, l'ignorance et le matérialisme épais des foules, les dénonciations enflammées des orateurs populaires, la lâcheté des hommes publics qui, par courtisanerie, font chorus avec les hurleurs, l'aveuglement volontaire ou inconscient des intellectuels qui s'obstinent à mettre « dans la même sac » toutes les religions, la timidité ou le parti pris des gouvernants que le spectre de Canossa empêche de dormir, tout cela constitue une atmosphère peu propice aux rénovations religieuses.

Mais l'échec du christianisme libéral a d'autres causes. On ne gagne pas les batailles en piétinant sur place : les guerriers de l'opéra qui chantent en chœur : « partons, partons ! » sont de médiocres conquérants.

Les protestants libéraux ont ouvert des voies nouvelles mais ils ne s'y sont engagés qu'avec une excessive timidité.

Ils parlent d'aller vers le peuple et il se confinent dans leurs temples ou leurs chapelles. Ils veulent une religion laïque et ils continuent à porter en chaire, une robe et un rabat, parfois même ils suivent les convois funèbres dans ce costume sacerdotal. Ils se disent « modernes » et ils s'entêtent à lier leur pensée à des termes incompris, à ressusciter des formules mortes, à exhumer des clichés fossiles, hôtes séculaires des pieuses déclamations. Emancipés de la tradition religieuse, ils ont cru devoir se faire les gardiens de l'ordre social : ils ne sont pas descendus dans la rue, ils ne se sont pas mêlés au peuple, ils n'ont pas marché à l'avant-garde des légitimes revendications. Libérés du dogmatisme, ils ne se sont pas faits les apôtres de la bonne nouvelle du relativisme subjectif, ils ne se sont pas faits les hérauts passionnés des résultats de la science historique, ils ont continué à être des « messieurs en habit noir et en cravate blanche qui disent des choses honnêtes » — ils ont manqué d'allure, d'initiative, de courage; ils ont manqué de vie et d'enthousiasme ; ils ont manqué de foi... ou de clairvoyance. La Séparation des Eglises et de l'Etat leur offrait une occasion exceptionnelle de se dégager des cousinages compromettants, des

solidarités redoutables, des formules suspectes, des gestes archaïques, de s'élever au-dessus des mesquineries ecclésiastiques, des étroitesses de partis, de sortir de ces étouffoirs que sont les confessions ou les déclarations de foi. Mais il fallait pour cela rompre avec les partis de réaction, avec les conservatismes discrédités, il fallait couper les amarres et, toutes voiles dehors, affronter les périls de la haute mer! Il fallait un coup de clairon, un appel vigoureux, un élan hardi, « un grand branle, quinze ou vingt hommes résolus, décidés à risquer le tout pour le tout, à faire la trouée ou à tomber sur la brèche (1). Longuement, sagement, ils mûrissaient leur plan, ils esquissaient leur idéal: et puis, sur le patois de Canaan, sur les formules sèches et guindées, sur le cléricalisme protestant ou catholique, sur toute cafardise, en avant! Au galop de fou de la charge, à la furie de l'assaut! La bataille pour la liberté avec tous ses périls; et, au bout, la victoire ou la disparition sans phrases! — Une passion commune, quelque chose qui empoigne l'homme tout entier... et le cloue invinciblement au travail, une idée qui le suive à table, au lit, partout; quelque chose qui fasse voler sa plume à la poursuite d'une pensée ardente, d'un idéal généreux; quelque chose qui le pousse sur une estrade et fasse sa parole chaude, prenante, qui trouble les quiétudes torpides, traverse les esprits comme un éclair, provoque la sympathie des uns et la colère des autres, un conflit d'enthousiasmes et d'imprécations: l'orage qui gronde, éclate, passe comme une trombe, lave l'atmosphère et laisse, sous le grand ciel bleu, aux splendeurs d'un soleil tout neuf, une larme au bout de chaque feuille, une perle au sein de chaque fleur ».

Cette lutte de titans dont l'espoir faisait tressaillir l'âme des jeunes a cédé la place à des préoccupations absorbantes de rapprochement, de conciliation et de paix. Certes, l'entente fraternelle est une chose excellente. On ne saurait voir sans tristesse les discordes ravager des associations qui se réclament d'un même Maître. Mais la paix n'est pas une idole à laquelle on doive sacrifier son idéal. Or l'idéal de tous les libéraux conscients est la pensée libre, la libre croyance. Et voici, tandis que l'esprit laïque, impatient du joug, se libère de toutes les entraves, les protestants libéraux, hypnotisés par leurs projets de concorde, sentent le besoin d'atténuer leurs hardiesses doctrinales, de mettre une sourdine à leurs revendications de spiritualistes libertaires: ils se décident à préciser, dans une déclaration, des doctrines qu'ils se faisaient jadis une gloire de ne pouvoir formuler; ils emprisonnent leur âme frémissante dans des phrases équivoques; ils inscrivent au fronton de leurs temples, un « credo » que leurs pères, les libres croyants du Synode de 1870, avaient nettement refusé de signer.

---

(1) Rapport sur la fondation d'une Revue présenté au *Conférences libérales* de Montpellier, Octobre 1899. — Inédit: lettre Guiraud.

C'est à l'heure où la conscience moderne devient plus que jamais ombrageuse indépendante et laïque, c'est à cette heure que le protestantisme libéral, oublieux de sa tradition, se fait plus clérical, plus dogmatique et plus conservateur.

On dirait que c'est une gageure.

Il ne faudrait pas croire cependant que les protestants libéraux ont sacrifié leur méthode et leurs principes. On se ferait de singulières illusions si — sous le prétexte qu'ils tendent à se rapprocher de leurs frères de droite — on les identifiait désormais aux orthodoxes. D'autre part on ferait preuve d'une méconnaissance absolue du caractère de ces derniers si on en faisait un département du catholicisme. Chaque groupement chrétien garde son orientation et ses positions ecclésiastiques; mais chacun, dans son domaine respectif, se trouve en conflit plus ou moins aigu avec la conscience moderne. On pourrait dire d'eux ce que le Dr Servan, un des personnages des *Ames ennemies* (1) dit à un prêtre, d'esprit indépendant: « Tenez, Mr. l'Abbé, j'assiste en vous à un spectacle désolant; vous faites des efforts désespérés vers la liberté, mais vous êtes pris dans la soutane et le christianisme y étouffera ! » — Le Dr. Servan se trompe. Ce n'est pas le christianisme qu'étouffera la soutane: ce sont les christianismes professés! — Un anarchiste promène en France une conférence qui ameute les foules anticléricales et qu'il appelle « la faillite du christianisme » — Non. Ce n'est pas la faillite du christianisme: c'est la faillite des christianismes professés.

Ils sont jugés, classés; ils sont suspects ou méconnus. Les temples et les églises se vident. C'est en vain qu'on s'obstine à faire accepter aux gens des moyens d'édification qui ne concordent plus avec leur mentalité. Il suffit de voir les efforts persistants qu'on fait pour leur donner quelque regain de vie et la désaffection progressive qu'ils subissent, pour mesurer leur déroute. C'est bien une vraie faillite. Le catholicisme se suicide lentement par l'exercice de son intransigeante autorité: il meurt sous les coups de son propre chef, « aveugle conduisant des aveugles ». — Le protestantisme en qui résidaient tous les espoirs de l'âme libérée, recule devant les redoutables conséquences des principes qu'il a lancés dans le monde. Galion puissant, chargé des trésors de l'esprit et de la conscience, il portait dans ses flancs l'espoir des libres croyants et des libres chercheurs: on attendait de lui qu'il allât conquérir des terres lointaines. Mais il redoute les flots tumultueux; il reste à l'ancre; il pourrit dans le port; il jette du lest: critique hardie, rationalisme scientifique, liberté, piété laïque, tout ce qu'il y avait en lui d'indépendance courageuse, d'aspirations modernes, d'hérésies fécondes, tout cela passe par dessus bord. Et bientôt, il ne restera plus qu'une vieille carcasse disjointe, rongée des vers, mais

(1) Par Paul Hyacinte Loyson.

sur laquelle des restaurateurs habiles peindront en lettres rutilantes, ces mots flamboyants: « église, sacerdoce, révélation, symboles, credo, rédemption par le sang, résurrection, miracles, perdition et salut. »

Fluctuat nec mergitur? Il flotte? Oui. Mais il sombrera. Si ces christianismes là devaient se perpétuer *tels qu'ils sont*, ce serait la négation même du christianisme. Ils évolueront dans un delai très bref ou ils seront emportés par la tourmente: et ce sera justice. Ils sombreront, soit dans l'indifférence, soit dans l'oubli. Ce sera la mort prédite par le prophète de la Galilée: « celui qui veut sauver sa vie la perdra! » Les christianismes professés veulent sauver leur vie, il la perdront.

Ce sont des épaves qui surnagent, des corps mourants dans lesquels palpitent encore quelques vestiges de vie. Demain ils seront des corps morts, figés dans l'immutabilité d'une pensée caduque — rites cristallisés, dogmes en travail de pétrification, momies sacrées entourées de bandelettes. — « Là où il y a des corps morts, les vautours s'assemblent! » Voyez-vous à l'horizon des temples et des chapelles ce vol lourd de rapaces, ces oiseaux de carnage et de rapine: la suspicion, la calomnie, les dénonciations pieuses, la haine, l'exclusivisme, l'esprit de parti, les anathèmes, les ambitions démesurées, les tyrannies, les dogmatismes? Ce sont les vautours qui, les ailes éployées, planent dans l'attente du funèbre festin.

Que serait-il advenu si « laissant les morts ensevelir leurs morts » brandissant la torche sacrée, les christianismes professés s'étaient jetés dans la mêlée? S'ils s'étaient faits les pionniers de la pensée libre, les pélerins audacieux et confiants de la vérité cherchée, les gardiens incorruptibles et les hérauts passionnés de la vérité saisie? Que serait-il advenu? La disparition? La mort aussi? Peut-être.

Mais il est des morts qui parlent encore, il est des morts plus vivants que les fantômes qui peuplent le monde. Jésus est mort et son esprit inonde encore les âmes!

Tant il est vrai que celui qui donne sa vie pour une grande idée, celui-là seul la sauve.

Etienne Giran.

GUARDANDO ALL'ORIZZONTE (1)

« L'ora dell'anima è giunta ». Ciò significa che l'uomo ha scorto meglio e più addentro nelle forze misteriose che sono all'inizio della vita, le ha guardate con più amore, ha taciuto perchè esse parlassero in lui, ha riconosciuto la sua presunzione ancor una volta vana ed ha atteso che dal giorno e dalla notte, dal meditare e dalla contemplazione, dalla sapienza dei giorni primi e degli ultimi, dalla somma dei presagi e da quella delle esperienze giungesse lui, oltre ogni barriera di artifizi, la parola antichissima e attuale, la parola primordiale ed eterna che gli mostra l'anima umana raggio di energia dell'anima del mondo ; nello studio e nel culto della volontà divina l'origine d'ogni grandezza di volontà, d'ogni forza, d'ogni energia.

L'uomo oggi si sente più forte e potente di quanto da secoli certo non si sentisse; si sente tale nella misura che ha imparato a conoscere che esistono forze sottili e meravigliose — sin ora ignorate dai più — forze d'imposizione e di dominio nel pensiero, forze di premonizione, forze di chiaroveggenza; le nuove forze insomma scoperte e dichiarate dell'anima umana.

Se un dono ha fatto il nostro secolo all'umanità esso è precisamente questo: gli ha regalato (o resa) l'anima, da tempi perduta, e gli ha detto che fra tutte le macchine di cui essa è superba nessuna la eguaglia nel veder da lontano, nel sentir da lontano, nell'agir con più forza d'ogni arma, nel vincere ogni battaglia, nell'essere insomma il motore centrale senza cui tutte le altre, dal vapore al cannone, non giungono a mutare il corso della storia dei popoli e del fiume del fato.

Con essa l'uomo ha sentito aumentare il suo potere in ragione del suo stesso volere e, guardandosi intorno, ha scorto con occhi nuovi i suoi fratelli e ogni vivo; gli ha scorti tutti più vicini, più vivi, più comprensibili e lucidi; ha visto aperte le insospettate porte dell'anima loro e ha compreso altresì come, in altri momenti della storia, l'anima sia riapparsa sulla terra e popoli ed età intere abbiano visto tutto come in atmosfera senza confronto più chiara.

Poichè così è dell'assenza o della presenza dell'anima sulla soglia del nostro essere visibile. « Se essa manchi, come nota il mistico fiammingo, la nebbia che circonda non fa neppur sospettar altra veduta possibile; se essa giunga, il panorama che la sua luce dischiude è tale che i nostri occhi stupiscono di non averlo sempre mai scorto e che non sia sempre visibile così ».

---

(1) L' articolo già anunciato di ARNALDO CERVESATO : *La formazione dell' uomo nuovo* sarà pubblicato in uno dei prossimi numeri del *Cœnobium*.
(N. d. R,)

Noi ora scorgiamo già nelle zone superiori del nostro essere, e chiaramente, rapporti, forze, intuizioni disciplinate che prima non volevamo conoscere relegandole al caso, e osiamo parlarne apertamente. Non solo visibile, ma questo fermento di certezze sugli altipiani speculativi della esistenza si manifesta altresì e in modo evidente — come nota il mistico fiammingo — nei sentieri più ordinari della vita, poichè nessun fiore sboccia sulla vetta che non finisca col cadere nella vallata. È di già esso caduto? Non lo so; ma noi constatiamo ogni ora nella vita quotidiana (e fra gli esseri più umili) dei rapporti misteriosi e diretti, dei fenomeni spirituali e dei ravvicinamenti di anime, di cui non si parlava affatto in altri tempi. Esistevano essi meno manifesti prima di noi? Bisogna crederlo.... In ogni tempo furono uomini che, scesi sino al fondo delle più segrete relazioni della vita, ci trasmisero quanto appresero. « E' probabile quindi che questi stessi rapporti esistessero anche in altri tempi; ma, certo, non potevano aver la forza fresca e diffusa che hanno in questo momento; a ogni modo l'osservazione non giunse a sondarli, giacche quei savî, che li passarono sotto silenzio, avrebbero altrimenti fermato su di essi i loro sguardi.... Non alludo allo « spiritismo scientifico », ai suoi fenomeni di telepatia, di « materializzazione », nè ad altre manifestazioni.... no, mi soffermo ora su avvenimenti e su « interventi d'anima » che si seguono omai senza posa nell'esistenza la più scolorita degli esseri più obliosi dei loro eterni diritti. Si tratta quindi d'una psicologia ben diversa dalla psicologia abituale, la quale fu solo usurpatrice del bel nome di Psiche, poichè in realtà essa non si preoccupa che dei fenomeni spirituali più strettamente legati alla materia; si tratta, in una parola, di quanto dovrebbe esserci rivelato da una psicologia trascendentale che s'occupi dei rapporti diretti che passano da anima ad anima fra gli uomini.... Questo studio che innalzerà l'uomo in dignità, non è che cominciato, ma non tarderà a rendere inammissibile la psicologia pedestre che ha regnato sino a ieri.

« Tale psicologia « immediata », discesa dalle montagne, invade di già le più piccole vallate e la sua presenza si nota perfino negli scritti i più mediocri. Quale prova più convincente del fatto che la « pressione dell'anima » è aumentata in tutta l'umanità e che la sua azione misteriosa si è diffusa ovunque? Sfioriamo qui, (il lettore se ne avvede) cose presso a poco indicibili e gli esempi che se ne possono trarre non sono che incompleti e grossolani.... Volendo darne due o tre elementari e percettibili, non pare anche a voi che di fronte a un presentimento, all'impressione strana d'uno sguardo, a una decisione determinata da una forza sconosciuta, a un intervento inesplicabile, alle leggi secrete dell'antipatia o della simpatia, all'influenza preponderante delle cose passate sotto

silenzio, si fosse una volta ben più scettici! Non ci si fermava su tali problemi, i quali d'altronde si offrivano assai di rado all'inquietudine del pensatore; così, allora, sembrava d'incontrarli soltanto per caso, e non supponendo con quale peso prodigioso incombessero senza tregua sulla vita, ci si affrettava a ritornare ai giuochi abituali delle passioni e degli avvenimenti esteriori... ».

Codesti fenomeni spirituali, di cui anche i più grandi, i più pensosi fra i nostri fratelli un tempo a pena si occupavano, attualmente fan pensare perfino i più banali fra noi; ciò prova, una volta di più, come l'anima umana sia una pianta di unità perfetta e come tutti i suoi rami, quando l'ora è giunta, fioriscano nel medesimo momento.

E perciò che, guardando all'orizzonte del pensiero, mi pare che noi sentiamo oramai chiaramente non solo l'insufficienza ma altresì la debilitante e ruinosa influenza di tutte le teorie che, poggiando su quanto sappiamo (ed è ancor poco) della legge di eredità e dell'influenza dell'ambiente e della razza sulle energie individuali, avevano chiuso, colla più completa negazione di ogni libero arbitrio, in altrettante camicie di forza la nostra volontà.

Lo spettacolo di razze forti, ricche di fiducia nei loro destini e nelle loro energie, ha finalmente indotto — quantunque un po' tardi — anche noi latini ad aver un po' di fiducia nelle nostre risorse che han fatto gridare ancor una volta al miracolo nel mondo civile non appena, dopo secoli d'inerzia, abbiamo osato riservircene.

Ed ora, col fatto e con l'esempio più che con la parola, noi stiamo dando la più completa smentita alle teorie che pretendevano finita l'energia della nostra razza, ed a coloro che a invitarci all'inerzia parlano dei climi meridionali e di lor fatale depressione dell'attività e dell'energia, noi ora rispondiamo, anche senza bisogno di speciali nozioni sulla storia antica, che, poichè Roma è sempre rimasta al medesimo posto sulle rive del Tevere, e a quel modo che i Romani antichi hanno dominato popoli di climi più caldi e di climi più freddi, così dev'essere permesso anche a noi di usare delle nostre forze sino a lor massima espansione senza chiederci prima se i gradi di longitudine e di latitudine, sotto cui viviamo, ci consentano di farlo....

Così anche nelle teorie più recenti, contro tutte le forze che vollero agir su di essa in modo coercitivo, la volontà umana risorge una volta ancora, dichiarando nuovamente la signoria di sè medesima.

✶

E nel campo scientifico assistiamo alla graduale scomparsa di tutte quelle barriere in cui si era chiuso, come in trincea, il materialismo di vecchia data.

La scienza che aveva dichiarato or son quarant'anni, « il n'y a plus de mystéres » e che un filosofo aveva proclamata la « sola

superstite nel deserto dei cieli », la scienza onestamente, com'è suo dovere, è sulla via di accorgersi che i misteri, nonchè scoperti, si sono invece moltiplicati innanzi ad essa.

Nei dominii della fisica e della elettricità, come in quelli della biologia, ci troviamo innanzi a rivelazioni che sconvolgono le nostre antiche cognizioni e con esse molte teorie, anche recenti.

Da un lato i minerali ci parlano — negli studi recentissimi dello Schrön e del Bose — della loro sensibilità, vera e propria sensibilità, e delle loro cellule; dall'altro, dagli studi del Crookes appare un nuovo stato della materia, lo stato radiante, mentre onde eteree e fluidi magnetici sembrano ricondurci sulla soglia del mistero, quasi ai confine delle intuizioni vaghe dei tempi passati, che confinavano colla superstizione e colla ciarlataneria, e come tali erano sprezzate.

L'orizzonte scientifico si allarga quindi smisuratamente e si allarga in modo che, convien dirlo, il concetto materialistico della vita, già vinto e smentito in sociologia, appare in scienza meschinamente inadeguato — oltreche contradditorio — alle esigenze nuove delle nuove scoperte che parlano di trasformazioni e possibilità, sin qui inconcepibili, della materia; che sembrano ammonirci della necessaria sopravvivenza d'ogni più alta energia vitale.

E, su questo terreno, le più recenti conclusioni scientifiche hanno il collaudo delle affermazioni delle religioni più antiche, sì che nell'opera monumentale, pur troppo postuma, del Myers, « L'anima umana e la sua sopravvivenza dopo la morte », si legge a titolo di conclusione delle ricerche di tutta un'esistenza votata alla ricerca che « l'ultima parola della scienza d'oggi si trovava già espressa con sbalorditiva somiglianza nei testi brahmanici di 4000 anni or sono. »

Siamo quindi di nuovo sulla soglia di quell'ignoto che avevamo creduto far sparire negandone l'esistenza, e la scienza avanzando entro il tempio misterioso, a ogni passo, sente l'onesto dovere di convalidare le asserzioni, già combattute e derise, delle antiche religioni scomparse, delle antiche leggende della mitologia lontana.

E vedendo, collo studio delle antiche civiltà, a quali risultati siasi potuto giungere in altri tempi, che ci siam tanto piaciuti di chiamar barbari, non dico nelle arti che son ancora da superare (e di cui qualche parte, come l'architettura delle piramidi, rimane un mistero), ma nelle scienze e nello studio dell'eterno problema dell'origine e dei destini dell'uomo, scorgendo — dico — questi meravigliosi risultati ed altre cose ancora, la scienza, la vera scienza libera e illuminata comincia ad avvedersi della possibilità e della esistenza di altri metodi che non sia il suo solo per lo studio e la scoperta di tante cose; e come non la sola osservazione ma altresì « la intuizione » possa guidare e giungere a meravigliose scoperte.

È questa un'armonia di cui l'età nostra deve ogni giorno sentir da vicino l'importanza, e non solo dell'intuizione colla osser-

vazione, ma dell'una e dell'altra col sentimento, coll'immaginazione e colla volontà: forze di cui abbiamo troppo a lungo misconosciuto la reale, la sovrana importanza.

È così che ci avviamo a una vera armonia superiore che sarà la finalità reale e suprema dell'età nostra.

Ovunque sono dottrine e teorie e religioni e metodi scientifici diversi, anzi in opposizione fra loro, sorgono e si affermano gruppi di pensatori veramente liberi i quali osano affermare che la verità non è omai più, come forse credevano, il monopolio della scuola filosofica o religiosa o scientifica a cui essi appartengono, ma vedono e affermano che la verità non solo si trova anche nelle « opposte » dottrine, ma è qualcosa che sfugge a divisioni e limitazioni e classificazioni d'ogni sorta e stà *sopra* a tutte le divisioni; barriere solo artificiali, pur se logiche e necessarie....

ARNALDO CERVESATO.

Nelle cose occulte vede meglio sempre il minor numero, nelle palesi il maggiore. È assurdo l'addurre quello che chiamano consenso delle genti nelle questioni metafisiche: del quale consenso non si fa nessuna stima nelle cose fisiche e sottoposte ai sensi; come ad esempio nella questione del movimento della terra e mille altre. Ed all'incontro è temerario, pericoloso, ed, a lungo andare, inutile, il contrastare all'opinione del maggior numero nelle materie civili.

GIACOMO LEOPARDI.

Nessuna qualità umana è più intollerabile nella vita ordinaria, nè in fatti tollerata meno, che l'intolleranza.

GIACOMO LEOPARDI.

La morte non è male: perchè libera l'uomo da tutti i mali e insieme coi beni gli toglie i desideri. La vecchiezza è male sommo: perchè priva l'uomo di tutti i piaceri, lasciandogli gli appetiti, e porta seco tutti i dolori.

Nondimeno gli uomini temono la morte e desiderano la vecchiezza.

GIACOMO LEOPARDI.

LE PROBLÈME DU MAL[1]

Dans ce livre écrit d'un style sobre, élégant et précis, M. X. Moisant se propose d'étudier la valeur et d'atteindre les dernières limites de l'expérience dans le domaine de la théodicée. « Si la seule expérience ne nous porte pas jusqu'à Dieu, encore est-il intéressant de mesurer à quelle hauteur elle peut nous élever vers lui ».

La question est intéressante en effet. L'auteur la traite, en mettant au service des dogmes catholiques un talent ingénieux, quelquefois subtil.

Mais notre intention n'est pas de suivre M. Moisant dans ses curieuses analyses et dans ses argumentations. Nous voulons seulement examiner la quatrième partie de son livre où l'auteur discute le problème de l'origine du mal.

Ce problème, M. X. Moisant le pose avec force et précision. Il nous montre, surgissant au cœur de l'homme et dans sa pensée intime, le conflit de la religion et de la souffrance. Il ne cherche pas à se dissimuler la gravité du mal. Il nous fait voir les pécheurs à l'œuvre: les cyniques, les dissimulés, les scandaleux. — « Le péché couvre de sa végétation malsaine et luxuriante, il enveloppe de ses lianes enchevetrées le champ du père de famille. Le langage humain ne parvient pas à nommer chacune des souffrances qui torturent le cœur et le corps de l'homme ». (p. 156). Et l'auteur ajoute: « Pour comprendre le problème du mal, il faut non seulement penser au mal, mais en goûter l'amertume, en voir et du moins en soupçonner l'étendue. Et quelle étendue! quand on songe que l'humanité, dont nous désespérons de comprendre, dans son entière vérité, la souffrance et la misère morale, n'est qu'une portion de l'univers et que l'univers est le théâtre du mal: la lutte des espèces contre les espèces et des individus entre eux! »

« D'où vient le mal? Pour résoudre ce problème, l'expérience ne nous est d'aucun secours. Quand nous nous demandons si la souffrance est, ou non, révélatrice d'une Providence, la question appelle un âpre et interminable conflit de réponses. Tantôt la souffrance provoque la révolte ou la négation, tantôt un acquiescement plus confiant à l'existence et à la volonté de Dieu ». — « Ici l'épreuve fait ployer les genoux et le désespoir se transfigure en prière. Là l'épreuve est fatale à la croyance et la prière dégénère en blasphème » (p. 162). — Il conviendra donc d'étudier les solutions au redoutable problème proposé par les philosophes.

---

1) A propos d'un livre récent: *Dieu, l'expériences en métaphysique*, par Xavier Moisant — Paris, Marcel Rivière, ed. 1907.

C'est ce que fait l'auteur. Il résume avec exactitude les doctrines des anciens et des modernes, sur la question du mal.

Les uns disent : Si le monde n'est pas parfait, il faut excuser Dieu en invoquant les limites de sa puissance et de son action. Dieu n'a pu resister au mal. Il le repousse et le subit. M. Moisan écarte cette solution. — « À la pensée, dit-il, que la puissance de Dieu est limitée, la douleur s'endort d'un court et mauvais sommeil, pour se réveiller bientôt plus exaspérée » (169).

Stuart Mill, d'autre part, ne peut concilier l'existence du mal dans le monde et l'existence de Dieu qu' à la condition de dire que Dieu est inconnaissable. Or, l'agnosticisme n'est pas une solution, c'est un aveu d'ignorance et de découragement.

Une autre doctrine est plus intéressante. C'est la doctrine de Secrétan et de Renouvier. Elle met en lumière cette thèse, que Dieu, en créant des êtres libres, a ouvert la voie au péché. — « Les premiers êtres créés par Dieu, les premiers nés de la création possédaient une telle puissance que leur révolte entraîna, non à titre de châtiment, mais par voie de conséquence, des perturbations cosmiques, et détermina dans l'univers l'état que nous voyons. Tout vient du péché. Le péché est le risque nécessaire et l'inévitable rançon de la liberté. La liberté est un don sublime. Ainsi Dieu est justifié » (p. 172).

Cette solution ne paraît pas satisfaisante à M. Moisan. Même si l'on admet que Dieu créant des êtres libres devait nécessairement les créer faillibles, il ne s'ensuit pas que le scandale du mal soit supprimé. L'esprit « pourra toujours se demander si Dieu fit bien de donner l'existence à des êtres quelconques, libres ou non. En un mot, on justifie la Providence de permettre le mal en invoquant la nécessité ».

Je laisse de côté d'autres solutions que l'auteur examine. Elles sont plus connues, elles ont souvent été discutées, et je reprends la doctrine de Renouvier. Je regrette que M. Moisant ne l'ait pas examinée de plus près. Il la résume incomplètement. Il me semble qu'il n'en a pas dégagé l'esprit.

Le problème n'est pas de savoir si Dieu devait, ou non, créer les hommes, puisqu'une fois l'existence de Dieu admise, c'est un fait pour nous qu'il a créé. Le problème est de se demander ce qu' a été, ce qu' a pu être la création divine. Et l'hypothèse proposée par Charles Renouvier est la suivante: Si Dieu est l'idéal de justice réalisé, la seule création vraiment digne de sa gloire est celle d'un monde contenant des agents raisonnables et libres à la fois. Si l'homme n'était pas libre, la création serait en un sens plus parfaite puisqu'il n'y aurait pas de mal dans le monde, mais elle serait métaphysiquement moins parfaite, puisque l'homme dans cette création ne serait plus que l'instrument de la divinité sur la terre. Il existerait non pas d'une façon indépendante, mais uniquement par rapport à Dieu.

Dans la création divine le mal n'existe pas; il n'est même pas

nécessaire qu'il existe; son existence est seulement rendue possible par le fait de la liberté. Créé raisonnable, l'homme sait le bien: créé libre, il peut désobéir à sa raison. L'expérience montre qu'il a désobéi. Désobéir c'est d'ailleurs pour lui le seul moyen d'exercer sa liberté, de se faire homme. C'est l'homme qui, en voulant n'être pas raisonnable, a créé le mal, la guerre, la vie de proie.

C'est le désir d'être lui même qui l'a poussé à opposer sa puissance à la puissance de Dieu. Il a détruit parce qu'il voulait régner. L'erreur, la laideur, l'injustice, compagnes de la guerre, sont devenues ouvrières de douleur. La douleur, sous toutes ces formes, est le symbole de l'injustice.

Il ne convient pas cependant de désespérer de l'homme, ni de sa déstinée sur la terre. Si la raison, en lui, est trop souvent obscurcie par la passion, il peut cependant être raisonnable. Il peut se proposer, pour l'opposer à la réalité qui lui semble odieuse, l'idéal de justice que sa raison peut exactement définir. Il peut tendre à la justice à travers une série d'épreuves, puisqu'il est convaincu qu'il ne meurt que pour renaître, pour poursuivre, dans un autre milieu, dans des conditions nouvelles, le cours de son développement moral. Tendre vers cet idéal d'un effort continu en acceptant la douleur comme la conséquence directe de la desharmonie œuvre des volontés perverses, en refusant d'être lui même un ouvrier de douleur, autant qu'il est possible à la volonté, dans un milieu de guerre, de s'exercer sans faire souffrir, c'est pour l'homme remplir sa destinée sur la terre; c'est préparer selon ses forces la réalisation de sa personne en même temps que la réalisation de la justice.

Telle est dans ses grandes lignes la doctrine du mal de l'illustre philosophe français. Ce n'est pas seulement une doctrine philosophique, c'est presque une foi. C'est la religion de la justice. Elle apporte une solution au problème du mal et quimé ritait d'être étudiée et non pas seulement écartée par M. Moisant.

Quelle est maintenant la réponse que fait l'auteur à la troublante question: Pourquoi donc Dieu infiniment bon et puissant permet-il tant de maux? — M. Moisant répond en essayant d'établir qu'il n'y a pas de question, ou si l'on préfère que le fait de l'existence du mal n'est pas un problème. La proposition: « Pourquoi Dieu permet le mal est une proposition irréelle » simple miroitement du sable dans le désert. — Il n'y a qu'un problème pour l'homme: Comment pourons-nous travailler au triomphe du Bien? Chercher l'origine du mal c'est rêver. Le sage ne doit que se demander comment il pourra combattre le mal.

C'est très bien sans doute de lutter de toute son énergie bonne pour triompher du mal, mais pourquoi nous serait-il interdit d'étudier le mystérieux problème de l'origine du mal? N'est-ce pas conclure avec l'agnosticisme; n'est-ce pas, comme le reprochait plus haut M. Moisant à Stuart Mill, faire un aveu d'ignorance et de découragement?

M. Moisant insiste. Il semble nous dire, il nous dit même: Prenez garde !

Celui qui se demande comment Dieu a pu permettre que le mal existe dans le monde est sur le chemin qui conduit à cette maladie mentale que les psychologues appellent psychasténie. C'est comme si l'on disait : n'étudiez pas la philosophie, vous risquez de devenir fou. On est toujours psychaténique plus au moins aux yeux de ceux qui ne peuvent comprendre, ou ne veulent pas admettre que vous vous intéressiez à des questions qui ne les intéressent pas. Ce ne saurait être une preuve que le problème de l'origine du mal, que tant de puissants esprits se sont appliqués à étudier, soit un problème fictif.

Cette réserve faite, il est juste de déclarer que le livre de M. Moisant est d'un grand intérêt philosophique. Il méritait d'être signalé à tous les esprits curieux de métapyhsique.

LOUIS PRAT.

Il dolore è dolore, la gioia è gioia dovunque come in te stesso. In tutti i canti degli uccelli della foresta; in tutte le grida degli animali feriti o morenti che cercano di sfuggire alla forza che li ha presi e li tiene; nel mare sconfinato dove miriadi di creature faticano e muoiono; fra tutte le orde dei selvaggi; in ogni malattia e in ogni rammarico; in ogni esultanza e in ogni speranza; dovunque, dai più bassi ai più nobili, si trova la stessa vita conscia, ardente, piena di volontà, così sconfinatamente molteplice, come sono senza fine le forme delle creature viventi; inestinguibile come i raggi del sole; reale come questi impulsi che anche ora palpitano nel tuo piccolo cuore egoista. Alza gli occhi, osserva quella vita e poi vattene e dimenticala se puoi; ma se hai conosciuto *ciò, hai cominciato a conoscere il tuo dovere.*

J. ROYCE.

EBREI IN ITALIA ED EBREI IN RUSSIA

(MODERNISMO EBRAICO?)

A proposito del dramma *Gli Ebrei* dello Tschirikow.

A questo dramma, opera d'arte vigorosa, che per mio suggerimento è stato tradotto in italiano, non occorrono biglietti di raccomandazione perchè trovi accoglienze benevole nel viaggio che si dispone a fare per la penisola.

Mentre lo rileggevo nella versione limpida colorita dei signori Curiel e Castelli, si compiva ne' miei centri cerebrali... semitici un sordo e lento lavorìo che, quando giunsi all'ultima scena, si rivelò alla mia coscienza con la domanda:

« Quale è lo stato presente dell'anima ebraica in Italia »?

La risposta, è che l'esposizione in forma prammatica del risultato di un'osservazione vigile e non breve, poteva benissimo servire di introduzione ad un dramma di argomento semitico.

I.

« Modernismo ebraico? »

Poco importa l'etichetta se il liquore è buono: chiamiamo pure così il tentativo operoso di rinnovamento dell'anima ebraica italiana, invilita dall'utilitarismo gretto e dall'epicureismo grossolano.

Chi segue i vari periodici di cultura ebraica che si pubblicano in Italia avverte, da circa un decennio, un cambiamento di tono che è indice bene augurato di aspirazione a più profonda vita spirituale.

I segni che annunziano questo risveglio potrebbero parere ad un osservatore superficiale accompagnati da foschi uccelli vagolanti nel tramonto, anzichè dalle capinere e dagli usignoli amici dell'aurora.

Invero a questo modernismo lavorano operai del Tempio ed operai dello spirito; uomini che risollevano in alto a segnacolo la Torà e uomini che scrutano l'anima loro: teologhi attardati e mistici rivoluzionari. — Il modernismo ha due ali. L'ala destra è costituita da coloro che intendono rinnovare la coscienza ebraica mediante l'intensificazione della cultura tradizionale, mediante l'osservanza al ritualismo, mediante il particolarismo religioso e fino a un certo segno nazionalista.

Per costoro il *Sionismo*, che ha suonata la diana ai dormenti ed ai male svegli, non si restringe ad essere un fenomeno econo-

mico-sociale riguardante in modo esclusivo l'Europa orientale, ma è come inviscerato nell'anima della stirpe: è nazionalismo (1).

La propaganda sionista che trovò seguito in Russia per le speciali condizioni politiche e sociali della popolazione ebraica, e nell'Austria per quella caratteristica lotta di razze che forma la trama della vita politica di quel paese, riuscì a schiudere correnti d'aria che venivano dall'Oriente.

Costoro ripetono il versetto del Levitico: « Siate santi! » ritornate ebrei, ricostruite la muraglia ideale invalicabile tra gli israeliti e gli altri popoli ed avrete riassicurata la purità della stirpe. Se mi fosse lecito un ravvicinamento storico, direi che costoro fanno un pò la figura di piccoli Savonarola del secolo XX; come Savonarola sono spiriti sinceri, schietti, unilaterali, fanatici.... ed utopisti. — *Ceci a tué cela.* — La libertà ha ucciso il *Talmud.* — Tutte le volte che nel corso dei secoli Israele fu relativamente libero, si sentì meno tenacemente avvinto alle antiche prescrizioni. Nel periodo alessandrino, quando la città dell'eroe macedone rifulse faro di luce all'Asia ed all'Europa, sicchè tra le sue mura fiorì quella libertà di culto che è tuttora conquista... avvenire per quasi mezza Europa, il fariseismo fu vinto dal monoteismo illuminato; risorse durante l'oscurantismo medioevale. Ma il ritmo si ripete: le correnti del mondo odierno sfrondano il grande albero del rituale giudaico; ciò è tanto vero che gli ultimi rappresentanti delle vetuste tradizioni deplorano la libertà concessa agli Ebrei e la considerano come una piaga *peghimà* non meno terribile e spaventosa per le sue conseguenze di quella inflitta da Iahveh agli Egiziani.

Tra i ricordi della mia fanciullezza è viva l'imagine di quel vecchio rigido osservante del sabbato non meno che del trattato talmudico sulle purità (*Tahoroth*) il quale mi diceva: « La data della proclamazione dello Statuto in Italia deve essere giorno di lutto per gli Ebrei non meno di quella del 9 di Ab, la data della distruzione del Tempio ». Ed era logico.

Non altrimenti ragionano i vecchi ortodossi (*hassidím*) in Russia quando si chiede il loro parere intorno alla libertà di culto. Ma il contenuto più appariscente della vecchia religione ebraica non poteva reggere alle correnti della vita moderna. Ciò non vuol dire che l'anima ebraica non sia capace a rinnovarlo. Ed è questo il nuovo cimento.

Il sequestro secolare aveva fatto sì che durasse una religione la quale era improntata, non meno delle antiche religioni di Grecia e di Roma, al più rigido ed esclusivo patriottismo. Il sentimento della patria ha radici profonde nell'animo individuale; contrastarlo non equivale soffocarlo; l'anima ha risurrezioni inattese e proiet-

---

(1) Il mio studio *Il proletariato ebraico e il sionismo,* pubblicato nel numero della *Nuova Antologia* del 1° Ottobre 1903.

terà il patriottismo nel passato (Gerusalemme terrestre) o nell'avvenire (Gerusalemme ideale). Per intima forza della coscienza che reagiva alle tristezze dall'ambiente, talune solennità assunsero ben presto un carattere simbolico, sopratutto la festa di Pasqua, la festa della libertà. Per secoli e secoli la razza vilipesa od oppressa sentiva protendere la sua anima verso una Gerusalemme ideale, quando il padre di famiglia leggeva nell'*Agadà* le parole seguenti: « Ecco il cibo che i nostri padri hanno mangiato in Egitto; tutti quelli che hanno fame vengano e mangino; tutti quelli che sono afflitti vengano a prender parte alla nostra gioia pasquale! Quest'anno noi celebriamo la festa qui, ma l'anno prossimo sarà nella terra d' Israele. Quest'anno la celebriamo nella schiavitù; l'anno prossimo la celebreremo figli della libertà ».

Erano i giorni in cui, per la ricorrenza del deicidio, più minaccioso rombava l'odio dei forsennati. Ancora adesso quegli stessi che vivono al di fuori della fede dei loro padri, e si sono creati un altro mondo ideale, si sentono rimescolare al suono di quegli antichi e solenni accenti. L'eredità di martirio non è rinnegata che dai pusilli e dai procaccianti.

Ma oramai gli Israeliti italiani hanno da parecchio tempo celebrata la Pasqua, figli della libertà. Un ragionamento analogo si potrebbe fare per altre feste come pel Purim, per la festa delle Capanne, ecc. Con ciò non mi lascio tentare da quel superficiale volterianismo che deride le infinite prescrizioni, di cui si facevano schiavi volontari i nostri padri. Anche da noi non mancano gli antireligiosi giacobini che presumono possedere una statura intellettuale più alta di qualche spanna dei loro antenati unicamente perchè mangiano alle trattorie e fumano avana nei giorni di sabbato. Il conservatorismo religioso ha conservato gli Ebrei. Ma ora, a mio avviso, non ha più vigore vitale. Potranno i modernisti all'ala destra accendere qualche vampata effimera, ma niente più. Il separatismo esagerato è stata la zattera che ha permesso al manipolo dei peregrinanti pel mondo di arrivare in terra ferma, e ricorda la parabola della zattera di Budda.

« Carissima mi è veramente questa zattera, mediante la quale, lavorando con mani e con piedi, io sono giunto salvo all'altra riva. Dunque, se io ora posassi questa zattera sulla riva, o la gettassi nell'onda e me ne andassi dove voglio? Con tale agire veramente, o monaci, quest'uomo tratterebbe convenientemente la zattera ».

II.

L'ala sinistra è costituita da coloro che, senza accogliere il credo dell' ebraismo definito nei suoi articoli formulati da Moisè Maimonide, vedono con compiacenza questo risveglio spirituale del popolo, si sentono solidali coi loro fratelli combattenti in altre terre per l'emancipazione, e ritengono che nell'ebraismo si annidino germi

suscettibili di produrre un rinnovamento religioso dell'umanità. Costoro hanno studiato la Bibbia attraverso all'esegesi tedesca e non sono tormentati dalla nostalgia orientale. Si sono trovati in piena civiltà occidentale e vi stanno a loro agio. Sono affrancati dalla lettera e riuniti nello spirito a quanti, pure essendo religiosi, stanno al difuori delle religioni attuali. Mentre i primi si riconnettono alle tradizioni farisaiche, (intesa questa parola nel vero senso storico e non nel senso dispregiativo volgare), i secondi si richiamano volentieri ai profeti in quanto non credono impossibile far penetrare la religione nella morale, contrapponendo al Levitico il primo capitolo di Isaia, al sacerdozio la coscienza etica, all'osservanza del sabbato *la preparazione feconda ed operosa al regno della giustizia.*

La parola *Giustizia* compendia in un espressione sintetica lo spirito che compenetra la migliore parte dei libri che compongono il Vecchio Testamento, come la parola *Carità* riassume lo spirito del Nuovo Testamento.

E' concetto erroneo che la voce dell'anima ebraica suoni sciagura e desolazione.

Il mondo presente è triste, ma la felicità arriderà agli uomini quando la giustizia li illumini e li consoli. Combattete l'iniquità, affrettate il giorno di Jahveh e la vita dono di Dio varrà la pena di essere vissuta.

L'ossessione della giustizia è il carattere psicologico fondamentale della letteratura profetica: allo spettacolo dell'iniquità, dell'offesa alla legge morale quelle anime vulcaniche non sanno contenersi. I loro muscoli vibrano, i loro cuori trasaliscono: le proteste scoppiano disordinate, procellose. Tutti i loro sentimenti fermentano, prorompono in frasi fiammeggianti, in metafore eccessive. Gridano perchè soffrono. La serenità impassibile dell'arte greca non è fatta per essi. I loro fremiti di collera sono uragani devastatori. La violenza del loro odio è pareggiato all'immensità del loro amore.

Quanto più si mostrano aspri e spietati nel flagellare i mali dei tempi loro con tanta maggior compiacenza si riposano nella visione ottimista dell'avvenire. Dopo la *ghéenna* della Babilonia terrestre è dolce rifugiarsi nella Gerusalemme terrestre. Perchè, ed è questa l'idea-forza per cui le loro invettive squillano come un *sursum corda* formidabile, essi sono convinti che il trionfo della giustizia debba avere luogo quaggiù.

Ecco l'*evangelo*, la buona novella dell'antico testamento. Dopo tante delusioni e smentite alle speranze più belle, si capisce che l'umanità pensante possa dubitare dell'attuazione del sogno profetico in un avvenire sia pure remoto. Ma ci sono tendenze che agiscono anche a dispetto della critica che ne corrode le fondamenta, perchè sono inviscerate nella umana. Sono gli a-priori della *ragione pratica*. L'umanità ora più che mai è travagliata da questo *nisus*, da questo sforzo per distruggere le ingiustizie più stridenti.

Il crstianesimo doveva riuscire, come diventò di fatto, una po-

tenza conservatrice riguardo alle istituzioni sociali. Il suo alato comunismo di amore avveniva nelle regioni trascendenti dell'anima; era una tendenza al bene, un rinnovamento etico, la pace interna della coscienza: di qui era facile scivolare in un' ostentata trascuranza per quanto avveniva quaggiù. Ciò spiega l'atteggiamento di lotta che l'ideologia precorritrice della rivoluzione francese assunse di fronte al cristianesimo considerato come barriera da abbattere se si voleva arrivare all' attacco dei privilegi ed al trionfo dell'eguaglianza; ciò spiega le diffidenze di molti agitatori in buona fede pel socialismo di marca cristiana.

L'anima ebraica è più realista ; essa investe colle fiamme della fede il postulato che una giustizia almeno approssimativa non deve mancare quaggiù. Dapprima i due termini giustizia e felicità si corrispondono; in seguito la giustizia è ritenuta come il valore massimo, starei per dire unico, indipendentemente dalla felicità. Lo spirito del profetismo è democratico idealista. I profeti come i moderni rivoluzionari si occupano delle masse, dei destini delle nazioni, le quali dovranno esplicare quaggiù le loro attitudini in modo armonico predestinato da Dio, perchè la causa del Signore trionferà in terra.

Rileggete le visioni raggianti di Isaia e di Michea. Non più frontiere; nè oppressi, nè oppressori; tutti i popoli fratelli ; Iahveh il Dio di tutte le genti ; la casa di lui casa di adorazione per l' umanità intera (1). Quest' incrollabile fede nel trionfo del bene non fu privilegio esclusivo dei più alti spiriti del popolo ebreo, nel tempo in cui la nazione non era ancora disseminata pei vari popoli. Anche durante l'isilio (gahìd), quando più inferocivano le persecuzioni, i loro rabbini scrivevano inni messianici, non altrimenti del Condorcet che, mentre più infuriava il terrore, col carnefice alle calcagna, componeva il suo saggio sui progressi dello spirito umano.

Quest'è l'eredità preziosa che lo spirito ebraico tramandava da una all'altra generazione, ed è, a mio avviso, se non l'unica certo la più grande delle sue glorie. Siffatta idea è forza viva che incuora all'azione. Ogni protesta contro un'ingiustizia, ogni battaglia contro abusi implica la ricostruzione ideale di un mondo migliore purificato dalle sozzure che lo contaminano. In questo modo la città eterna diventa opera nostra: ogni generazione porta non invano il suo tributo di lavoro e di dolore per prepararla.

Che nel rinnovamento religioso dell'umanità non debba questo lievito di origine semitica produrre un bene augurato fermento?

Il modernismo ebraico dell'ala sinistra ha la coscienza della domanda che muove a se stessa e della responsabilità della tradizione.

---

(1) Sfioro quest'argomento da me ampiamente trattato nello studio *Migliorismo o pessimismo ebraico?* edito dalla *Critica sociale* (11. 14. 15. 16) del 1897. L'opuscolo è esaurito; ma mi riprometto di pubblicarlo con aggiunte.

III.

Sessant'anni, due generazioni di uomini, sono trascorsi dacchè la tempesta del '48 atterrò le porte dei ghetti in Italia. Quanto lirismo e quanto messianismo in quegli anni! Si scomodò anche l'autore degli *Inni sacri* e si parlò del potente anelito di una seconda vita. E non fu certo falsa profezia per tutti.

Ma, scotendo dai calzari la polvere della servitù, non ha per caso il popolo ebreo lasciato cadere qualche suo brandello prezioso di anima? Abbandonando l'aria guasta dei fetidi vicoli, ha anche ossigenato il suo spirito?

Io so che quanto affermo farà strillare molti nostri correligionari che sono candidamente convinti, come quel tale fariseo della parabola evangelica, di essere vasi di elezione e modelli di tutte le virtù. In realtà l'ebraismo italiano della classe più in vista, (letterati, professori, uomini politici, avvocati, ecc.) fatte le debite eccezioni, in tutto questo lungo periodo non ha portato nella società che l'accoglieva nessun nuovo valore morale. L'etica a larga cintura commerciale-industriale del Nord e la morale burocratica del centro costituirono un' aria adatta agli elastici polmoni dei sopraggiunti. Qualche spruzzo di acqua di Colonia di umanitarismo, anche questo di frequente accompagnato da clangore di trombe e da colpi di gran cassa, parve sufficente per purificare l'ambiente dai bacilli dell' intrigo e della smania procacciante. — Applicando con criteri utilitaristi la legge dell'adattamento, si trovarono nelle prime file nella corsa sfrenata ed ansimante per la riccheza e pel dominio. Scaltriti a tutte le astuzie, attivi, intraprendenti, tenaci, irruppero con ardore nelle speculazioni.... non della metafisica, acquistando influenza notevole.

Il successo ci fu, ma rumoroso, scomposto e non migliorò il carattere. Si compiacquero anzi di falsare l'anima loro e ci riuscirono.

Alle loro piccole anime era troppo grave il distintivo semitico che si rivelava dal cognome, buttarono via l' incomodo peso e i Catellani, i Rivalta, ecc. si sentono venire la tremarella addosso se qualche vecchio amico di casa li affronta aggiungendo l'abborrita parola bisillaba Levi che ereditarono dagl'avi.

Si credono costoro di essersi mondati dal *fœtor iudaicus*, quando invece denudano innanzi al pubblico il loro spirito gretto di *arrivati*.

Perchè siffatte autocastrazioni non hanno neppure l'attenuante di essere determinate da un'esigenza della lotta per la vita. La terza Italia avrà molte magagne, ma l'antisemitismo non vi alligna. Le Alpi si ergono non pure a difenderci da molesti vicini, ma altresì a preservare il paese di Machiavelli e di Vico dal fanatismo religioso o dal pretesto della religione per rappresaglie odiose. Ma che importa? Bisognava imporsi e riuscire. E vedemmo a molti pezzi grossi del

semitismo nostrano attaccarsi presto la pece dei *parvenus:* petulanza, sfoggio di ricchezza, denigrazione sguaiata di tutti i valori dello spirito. — Cifre con due gambe, hanno ben meritate le impertinenze plebee della Gyp, le *boutades* brutali del Mirbeau, non meno del sarcasmo fine e penetrante del France. — Scettici, pur di acciuffare un collegio elottorale, non dubitarono di stringere le più ibride alleanze, di rinnegare il loro passato, gloriandosi delle croci di commendatore o di cavaliere agguantate destramente nelle periodiche fiere politiche della vanità; pompeggiandosi delle loro amicizie con vescovi e con altri alti dignitari della Chiesa; di una cosa sola vergognandosi: di appartenere, per fatalità storica, (quanto cieca!) alla stirpe che ha data la Bibbia. E vedemmo ebrei che non credono a Mosè, ed a Cristo press' a poco con la fede di Margutte, affollarsi alle porte delle sacristie per propiziarsi l'appoggio dei circoli benedetti da papa Sarto. Se questi messeri chiusero la porta in faccia a quegli impronti correligionari che chiedevano qualche lira — puta caso — per gli Ebrei della Russia, sciolsero i cordoni della loro borsa per acquisto di drappi, di calici, ecc. per gli altari di S. Agata o di S. Giovanni. Il clero rimaneva edificato di tanto fervore, cristiano... e non mancava di portarlo ad esempio alle pecorelle.... in confessione si intende, per non guastarsi, con pubblicità non chiesta, così munifici clienti. E la condotta di questi arrivati si svolgeva con logica inesorabile.

E li vedemmo anche bussare ai battenti sgangherati dei patrizi, colonne del trono e dell'altare, per offrire loro un sacco di quattrini appeso al collo di qualche loro ragazza.

Quanto più l'anima loro era vuota di gemme, tanto più vollero sfoggiassero pietre preziose le loro mogli che si andavano ammodernando ed addestrando alle avventure extra-coniugali nei salotti guelfi. Chè l'infezione non risparmiò la famiglia.

La vita dei ghetti maturava alcune virtù che avevano il loro valore: severità di costumi, intimità affettuosa tra le famiglie, povere e ricche, solidità dei vincoli parentali, soave mitezza di rapporti e di cure tra genitori e figli; un idealismo gretto, di piccol volo se vogliamo, ma sano, che col nome di carità, di timor di Dio, era lievito per un'educazione virile per quanto rugiadosa di pietismo.

Questi *rifatti* sono riusciti a liberarsi presto di gran parte delle virtù dei padri; ma se la razza assimilante non ha infuse le proprie virtù, è riuscita magnificamente ad inoculare i suoi difetti.

Tanto l'ala destra quanto l'ala sinistra sono affratellate dalla convinzione che occorre rinnovare l'anima ebraica, restituendo agli ebrei d'Italia *la coscienza dignitosa del loro essere reale.* Non si tratta di rinfocolare impronte tendenze di boria nazionale; si tratta semplicemente di mostrare che non meritano estimazione fra gli uomini, che valgono qualcosa di più dell'abito che indossano, tutti

quei piccoli esseri che cercano, per *fas* e per *nefas*, di farsi perdonare dai cattolici *l'accidente* d'esser nati ebrei.

In altri termini, il modernismo vuol essere la reazione alla degradazione della borghesia ebraica più faccendiera e più ricca.

Una varietà adunque di antisemitismo di marca ebraica? Sicuro. Anche per noi certi contatti sono repellenti. E li respingiamo.

Evidentemente, questo dramma non è stato tradotto pei così detti spregiudicati. Figurarsi! L'ultimo romanzo della Gyp, questo sì, ma non un volumetto col titolo così poco di buon tono. Che diamine? *Gli Ebrei!* È ora di smetterla con una letteratura di importazione russa, che non serve che a seminare l'antisemitismo in casa nostra.

Ma è tempo che dalla meschina commedia italiana passiamo al fosco dramma russo.

IV.

Molto si è scritto intorno alle condizioni sociali degli Ebrei in Russia: statistiche intorno all'emigrazione, commenti alle leggi restrittive, quadri desolanti pel proletariato ebraico, delle scene atroci dei recenti *pogrom*, ecc. ecc. Ma che io mi sappia non è stato sorpreso il fondo intimo e veramente drammatico dell'anima ebraica in quei paesi: bisogna cercarlo nella crisi dell'antica famiglia. Questa crisi può veramente inspirare opere d'arte di genere tragico ed elegiaco. La letteratura ebraica che fiorisce in Russia è improntata ad una fosca tristezza, dovuta non meno che alle condizioni speciali dell'ambiente, all' atroce dissidio intimo che travaglia le famiglie ebree russe. Dieci secoli di relegazione, di sequestro dal mondo civile hanno lasciato sussistere colà il vecchio giudaismo: la civiltà non ha sopraffatto il talmudismo. Ma le giovani generazioni hanno morso al frutto proibito della coltura europea e il contenuto dell'ebraismo non li appaga più; sono dei piccoli Spinoza che la Sinagoga scomunica e considera come transfughi.

Tra padre e figlio non è più possibile intendersi: quella trasformazione che da noi opera si può dire fin dalla rivoluzione francese, in quel mondo ancora asiatico non è stata possibile: fu piuttosto esplosione che svolgimento. Da una parte il medioevo favorito dal governo russo stesso per rendere sempre più invalicabile l'abisso che separa gli Ebrei dai Cristiani. Il culto speciale dell' intelligenza che è caratteristica della razza ebraica viene appagato mediante scuole (*heder*) di carattere confessionale, propaggini della sinagoga, dove si studia la lingua e la letteratura santa; nessuna compartecipazione alle correnti di idee dell'Europa contemporanea; tutte le gioie del cuore concentrate nella famiglia; tutte le gioie dello spirito nello studio della Bibbia, nella sottile interpretazione del *Talmud* nella pratica scrupolosa del culto; tutta la poesia dell'ideale nell'attesa messianica. Dall'altra

lo spirito irrequieto che si è assimilato la coltura europea; la critica al costume e alla tradizione antica. Questa nuova generazione ebraica che non può essere amica delle tradizioni della Russia, si palesa agnostica e razionalista in filosofia, internazionalista in politica, socialista in economia. I paesi delle tirannidi sono i paesi dell'utopia: perciò il messianismo di costoro non è la ricostruzione di Gerusalemme, ideale lontano che consola più tra le miserie inaudite, i fanatici *hasidim* chiosatori della *Mishuà* e della *Kabala,* ma l'avvento del regno della giustizia coll'abolizione della proprietà privata. Costoro sono soldati valorosi e sempre nelle prime file nella terribile guerra che la nuova Russia combatte contro lo czarismo.

Lo Tschirikow in questo dramma fa un quadro sobrio, efficace, benchè con isfondo un po' monotono, delle condizioni degli Ebrei in Russia. L'A. lo ha chiamato dramma, ma veramente è tragedia in tre atti; invece del fato che, nelle tragedie antiche, incombe spaventoso fin dalle prime scene, per folgorare poi in ultimo le predestinate vittime, qui abbiamo le minaccie del *Pogrom* che avvolge in un'atmosfera di imminente procella la povera casa del vecchio Leiser, e scoppia in ultimo con la strage e con la pazzia.

L'orologiaio Leiser Frenkel è il tipo rappresentativo dell'ebreo del vecchio stampo, temente Dio, onesto, frugale, sviscerato per la famiglia, tutto casa e tutto lavoro. Egli ha vissuto molti anni di afflizione e a quando a quando, davanti ai suoi occhi affaticati nell'aggiustare i fragili congegni degli orologi, balenano truci visioni di sangue. Tre volte ha dovuto riedificare la sua esistenza, perchè il vecchio ebreo è fuori della legge, e una turba di forsennati può, da un momento all'altro, spezzare di nuovo le vetrine del suo negozio, ripiombarlo nella miseria col saccheggio, e nella desolazione coll'assassinio di qualche persona della sua famiglia, rinnovandogli il lutto provato dinanzi al cadavere della moglio trucidata. Il vecchio padre ha riversato il suo affetto nelle sue due creature, Boruch e Lia. Entrambi i figli sono ancora legati a lui dall'affetto, ma non più dalla comunanza d' idee; hanno studiato all'università dalla quale si son fatti cacciare per ragioni politiche. Nel nuovo ambiente Boruch si è sgiudaizzato; il figlio del ghetto si è trasformato in un giovane moderno che ha letto Darwin e ha meditato Marx, e porta nell'anima sua tutto il *pathos* del socialismo moderno. Egli si sente fratello di aspirazione e di lotte con Beresin il giovane cristiano amante di sua sorella, l' intellettuale evoluto, legato cogli operai socialisti che considerano l'antisemitismo come un virus inoculato dalla classe dominante alle plebi per tenerle asservite a puntello dell'assolutismo. Boruch ha tutte le illusioni della sua età: egli non guarda, a suo conforto, ai suoi correligionari ma a Beresin, agli operai avvezzi ad osservare coi loro occhi gli Ebrei e non attraverso alle lenti gialle che la classe reazionaria impresta alla folla ignorante, superstiziosa ed avida di bottino.

Il povero Nachmann è il tipo dell'Ebreo passionale, idealista,

che proietta nell'avvenire il suo ottimismo, che proclama alto e fiero: « Io sono ebreo, e nulla di tutto ciò che è ebreo mi è alieno ». E' stato dimenticato da Lia; ma se l'ardore cerebrale pel suo ideale sionista è troppo forte perchè la ferita del suo cuore non sia rimarginata, lo trafigge il pensiero che anche Lia così buona e così pia abbandoni le desolate tende di Giacobbe per ripararie tra gli Edomiti. Egli, come Leiser, non comprende la fratellanza fra Ebrei e cristiani; no, non è possibile. Al reietto, al senza-patria il cristiano stringerà la mano, ma per umiliarlo e e per avvilirlo. Il martirio secolare non terminerà che nel giorno in cui la Palestina sarà restituita al suo popolo. I suoi discorsi non sono che una variante della parola sarcastica del Pinsker, l'autore dell'*Autoemancipazione*: « La nostra patria è la terra straniera, la nostra solidarietà è l'avversione universale; la nostra forza di resistenza la fuga; la nostra originalità l'adattamento; il nostro avvenire il domani: quale spregievole condizione per un popolo che pure ha avuto un tempo i suoi Maccabei! »

La sopraeccitazione messianica di Nachmam ricorda la frase di Tacito a proposito degli Ebrei che difendevano Gerusalemme: « Neppure per le sciagure si inducevano ad una più realistica considerazione delle cose ». Come è avverso a Boruch, egli non può soffrire il dottor Fuhrman, il tipo dell'ebreo assimilato, che si è acconciato all' ambiente, che si è creato uno stato indipendente e non si impaccia di sinagoga nè di socialismo, nè di politica, ma bada all'arte sua ed alla sua ricca e numerosa clientela di malati.

Ma figura più attraente del dramma è Lia, la figlia prediletta del Leiser; l'amore per Beresin è accompagnato da uno strazio profondo, perchè la poveretta intuisce che le nozze con un *goi* sarebbero un coltello al cuore del vecchio padre. Le sue delicate fibre semitiche vibrano nel colloquio decisivo coll'amante. La sciagura che travolge la casa risuscita nell'anima di lei invincibili scrupoli. Si sente approssimarsi la folla saccheggiatrice, ma, prima di essa, irrompono nella casa di Leiser, per salvare Lia, Beresin accompagnato da una torma di operai cristiani che fanno causa cogli Ebrei. Ma Lia, l'Antigone ebrea, non abbandonerà il padre canuto che si rifiuta di seguirli; come vede precluso ogni scampo a lei ad a' suoi cari, si uccide con un colpo di rivoltella, mentre salgono al cielo le urla della plebaglia scatenata che sta per atterrare il vecchio Leiser.

Le figure secondarie danno rilievo al quadro, il quale non è soltanto fosco per le selvagge scene di sangue con cui si chiude, ma altresì per l' infinita tristezza che circola per tutte le scene rispecchianti la dissoluzione tragica della famiglia.

Il dramma è storico benchè contemporaneo; e, disgraziatamente, non si può dire che appartenga ad una storia ormai oltrepassata.

FELICE MOMIGLIANO.

I FILOSOFI GRECI PRIMA DI PLATONE

ALLA LUCE DELLA SAPIENZA DEI MISTERI

Numerosi fatti ci mostrano che le cognizioni filosofiche dei Greci avevano lo stesso carattere della conoscenza mistica. Non si comprendono i grandi filosofi che occupandosene nello stato d'animo suscitato in noi dai Misteri. Con che profondo rispetto non parla Platone delle « dottrine segrete » nel Fedone! « E quasi sembra che coloro che ci vogliono iniziare non siano gente ordinaria. Da lungo tempo ci mostrano che colui, che arriva nell'altro mondo senza aver ricevuto l' iniziazione, si perde nel fango; colui invece che vi giunge purificato e consacrato va a star cogli dei. Poichè, dicono i maestri dell' iniziazione, molti sono i portatori di Tirso, ma pochi i veri inspirati. Questi, però, sono, secondo me, coloro soltanto che onestamente si sono appropriati la sapienza; e questo io stesso ho cercato di conseguire durante tutta la mia vita con tutte le forze e in tutti i modi ». Così parla solo colui che nel ricercare la verità s'ispira a quei sentimenti generati dalla iniziazione; ed è certo che le parole dei grandi filosofi greci risplendono di viva luce se si considerano dal punto di vista dei Misteri.

Un'osservazione che ci è stata tramandata su Eraclito di Efeso (535-475) ci mostra in che relazione egli stesse coi Misteri. I suoi pensieri sono detti « un sentiero impraticabile »; chi vi si avvicina senza la luce dell'iniziazione non trova che « buio e tenebre », ma chi vi è introdotto da un Iniziato li trova « più chiari del sole ». E se del suo libro si dice che è stato deposto nel Tempio di Artemide, ciò vuol dire che esso non può essere compreso che dai soli Iniziati. (Ed. Pleiderer ha già esposto storicamente tutto ciò che si può sapere sui rapporti di Eraclito coi Misteri. Confronta il suo libro. « La Filosofia di Eraclito di Efeso alla luce dell'idea dei Misteri. — Berlino 1886). Eraclito era detto « l'Oscuro », poichè non si riusciva a dilucidare le sue idee che colla chiave dei Misteri.

Eraclito ci si presenta come una personalità dotata di una concezione della vita profondamente seria. I suoi tratti, sapendoseli rappresentare, ci rivelano che egli possedeva certe intimità della conoscenza ch'egli ben sapeva di non poter esprimere, ma soltanto accennare a parole. Il suo celebre detto « tutto scorre » nasce da tale certezza, e Plutarco ce lo spiega così: « Non si discende due volte nella stessa corrente, nè si tocca due volte un essere mortale; la violenza e la rapidità di essa disperde e ricongiunge, avvicina e allontana; viene e va in mille modi ».

Chi pensa così ha riconosciuto la natura delle cose mortali e si sente forzato a caratterizzare aspramente la natura stessa dell'instabilità delle cose. Questo però non può avvenire senza aver prima misurato ciò che passa con ciò che è eterno; e una tale caratteristica non si può poi estendere fino all'uomo senza esser penetrati fin nel suo intimo. Ora Eraclito ha esteso questa caratteristica fino all'uomo. « Vita e morte, veglia e sonno, gioventù e vecchiaia sono la stessa cosa; questo, cambiandosi, diventa quello e viceversa ».

In queste parole si esprime tutto lo stato illusorio della personalità inferiore. Soggiunge poi: « vita e morte sono nel nostro vivere, nel nostro morire ». Che altro vuol dir questo se, non che soltanto dal punto di vista dell'instabilità, la vita è stimata più altamente della morte? La morte è un deperire per far posto ad altra vita; ma nella nuova vita vive l'eterno come nell'altra; quest'eterno si trova tanto nella morte quanto nella vita che passa; allorchè l'uomo se ne impadronisce, contempla vita e morte cogli stessi sentimenti; se però non riesce a risvegliarlo in sè, la vita ha allora per lui un valore particolare. Si ripeta pure mille volte il detto « Tutto scorre »; se non lo si dice con questi sentimenti è un nulla. Il riconoscere l'eterno divenire non ha alcun valore, se non ci libera da esso. Eraclito, con queste parole, vuol esprimere il distaccarsi da ciò che spinge ai piaceri della vita.

Come possiamo noi dire della nostra vita di tutti i giorni « noi siamo » poichè dal punto di vista dell'eternità sappiamo che « noi siamo e non siamo ? » (V. Eraclito, Frammenti N. 81). « Plutone e Dionisio sono un solo e medesimo Dio », così s'intitola un frammento di Eraclito. Dionisio, il dio della gioia di vivere, della germinazione, del crescere, a cui eran dedicate le feste dionisiache è, per Eraclito, uguale a Plutone, il dio dello sterminio e della rovina. Solo chi vede la morte nella vita e la vita nella morte e in ambedue l'eternità che è al disopra dell'una e dell'altra, riuscirà a vedere i pregi e i difetti della vita nella stessa luce. Anche i difetti troveranno allora giustificazione, poichè anche in essi vive l'eterno. Osservati dal punto di vista della vita bassa e limitata, non lo sono che in apparenza. « Agli uomini non giova ciò che vogliono; il male rende salute dolce e buona; fame sazietà; lavoro riposo ». Il mare è l'acqua più pura e più impura ad un tempo; bevibile e salubre ai pesci, impossibile a bersi e nociva agli uomini. Non è sulla fugacità delle cose terrene che Eraclito vuol richiamare l'attenzione in prima linea, ma sullo splendore e la magnificenza dell'eterno.

Eraclito rivolge parole violente contro Omero e Esiodo e contro gli eruditi del tempo. Egli voleva richiamare l'attenzione sul loro modo di pensare che si fermava a ciò che è vano e passeggero. Rigettava gli dei adorni di qualità della vita che passa e non poteva ritener per suprema quella scienza che studia le leggi del nascere e del morir delle cose. Ciò che passa gli rivela un lin-

guaggio eterno che cerca di esprimere con un simbolo profondo. « Rientrando in sè, l'armonia del mondo è come quella dell'arco e della lira ». Quante cose non contiene questa imagine! L'Unità è raggiunta col divergere delle forze e coll'armonia delle potenze separate.

Quante volte due note si contraddicono, eppure come formano insieme l'armonia! Si applichi ciò al mondo dello spirito e si avrà il pensiero di Eraclito: « Gli Immortali sono mortali; i mortali sono Immortali; i primi vivono la morte degli uomini; gli altri muoiono la vita degli dei ».

Il peccato originale dell'uomo è di non elevare la conoscenza al disopra delle cose che passano; con ciò si allontana dall'eterno e la vita gli diventa un pericolo. Le esperienze gli vengono porte dalla vita; ma dal momento che la vita perde il valore assoluto, anche queste perdono l'amarezza. L'uomo riacquista allora l'innocenza, è come se ritornasse bambino, dimenticando la serietà della vita. Quante cose non prende l'uomo seriamente mentre il bambino non fa che giocare con esse! Il savio diventa come il bambino. Dal punto di vista dell'eternità « i seri » valori si rimpiccioliscono. La vita sembra allora un giuoco. « L'eternità, dice perciò Eraclito, è un bambino che si trastulla, è il regno di un bambino ». In che cosa consiste il peccato originale? Nel prendere colla massima serietà ciò che non dovrebbe averne. Dio si è diffuso nel mondo delle cose. Chi accetta le cose senza trovarvi Dio, prende le tombe di Dio, per Dio stesso. Dovrebbe trastullarsi con esse come un bambino, e cercar con serietà di liberarne Dio che vi dorme occulto.

La contemplazione dell'eterno è come una fiamma che divora le solite idee che si hanno sulle cose. Lo spirito discioglie i pensieri materiali, li liquefà, è un fuoco che consuma. Il fuoco è l'elemento primordiale di tutte le cose: ecco il senso profondo del pensiero di Eraclito. Questo pensiero è da prendersi, in primo luogo, nel senso comune di una spiegazione fisica delle cose. Ma nessuno capirà Eraclito, se non pensa alla maniera di Filone che al tempo delle origini del Cristianesimo espresse questi pensieri sulle leggi della Bibbia: « C'è della gente che ritiene le leggi scritte per soli simboli di dottrine spirituali; cercano queste e disprezzano quelli. Tali persone non posso che biasimare poichè dovrebbero rispettare ambedue; riconoscere il senso occulto e seguire il manifesto ». Si fraintende il pensiero di Eraclito contrastando sul suo concetto del fuoco; s'egli abbia voluto parlare del fuoco materiale, oppure se il fuoco sia per lui un simbolo dello spirito eterno che discioglie e ricompone le cose. Egli parla di ambedue e di nessuno dei due; per lui lo spirito universale viveva anche nel fuoco materiale e la forza che agisce in quest'ultimo infiamma anche, in modo più elevato, l'anima umana che ne' suoi crogiuoli fonde la cognizione fisica, liberando così la visione dell'eterno. È appunto Eraclito che si fraintende facilmente. Il contrasto

è per lui il padre delle cose, ma soltanto delle « cose », non dell'eterno. Se al mondo non ci fossero contrasti, se non esistessero gli interessi più svariati e più discordi, non esisterebbe nè evoluzione, nè cambiamento. Ma ciò che si rivela, ciò che si dispiega in questo contrasto non è la discordia, bensì l'armonia. In tutte le cose vi è discordia; lo spirito del Savio dovrà passare come una fiamma trasformandole in armonia. Questo punto fa rilucere un profondo pensiero di Eraclito. Cos'è l'uomo, quale personalità umana? Il punto toccato risponde a questa domanda. La divinità si è diffusa negli elementi più disparati; da questi è uscito l'uomo. Così ei trova e così scopre in sè lo spirito, lo spirito che ha origine nell'eternità, e che per lui nasce dal contrasto degli elementi che ora dovrà trasformare in armonia. La natura supera sè stessa nell'uomo; è la medesima Forza-Una che ha prodotto il contrasto, la miscela che ora l'intendimento dovrà superare. Ecco l'eterno dualismo nell'uomo; l'eterno contrasto tra il temporale e l'eterno. Per mezzo dell'eterno egli è diventato qualcosa di ben definito, e da questo deve creare qualcosa di superiore. È schiavo ed è libero. Egli prende parte all'attività dell'eterno spirito che egli contempla solo in proporzione alla mescolanza che esso ha causata. E appunto perciò è chiamato a dar forma all'eterno, partendo dal temporale. Lo spirito opera in lui, ma in modo speciale; opera dal temporale. Ciò che distingue l'anima umana è che qualcosa di temporale opera come qualcosa di eterno, sforza e spinge. Ecco perchè l'anima umana somiglia allo stesso tempo a un dio e a un verme. L'uomo si trova tra Dio e l'animale. Questa forza che spinge e opera è appunto il suo demonio, quello che lo sforza a superarsi. Eraclito ha dimostrato questo fatto in modo convincente. « Il destino dell'uomo è il suo demonio ». Così ciò che vive nell'uomo, si eleva, per Eraclito, al di sopra della personalità. Questa porta in sè il demonio che non resta limitato nella personalità e pel quale il nascere e il morire di questa non hanno alcun valore.

Che cos'ha a che fare con quest'elemento demoniaco ciò che nasce e muore come personalità? La personalità non è che una forma passeggera di esso. Acquistata tale conoscenza, si rivolge lo sguardo al passato e al futuro al disopra di sè stessi. L'elemento demoniaco, che l'uomo sente risvegliarsi in sè, gli è testimonio della sua eternità, e da esso non si attende più che animi una personalità soltanto: questa non è che una tra le tante forme in cui esso si manifesta. Il demonio non può limitarsi a una personalità soltanto, ha la forza di animarne molte, trasformandosi di personalità in personalità. Dalle premesse di Eraclito si svolge con tutta naturalezza l'idea profonda della metempsicosi, e non solo l'idea, bensì l'esperienza di essa; l'idea non fa che precederla. Chi scopre in sè questo demonio, non lo trova come qualcosa di innocente e di primitivo: lo trova dotato di qualità. Come le ha acquistate? Perchè ho io tali e tali disposizioni? Perchè già altri hanno lavorato al mio demonio. E cosa sarà di ciò di cui lo rendo più potente se

non accetto l'idea che il suo compito non finisce colla mia personalità? Io lavoro per una personalità futura. Fra me e l'Unità dell'Universo s'intromette qualcosa che è più elevato di me, ma che non è ancora il divino: è il mio demonio. Come il mio oggi non è che il risultato del mio ieri, e il mio domani il risultato del mio oggi, così la mia vita è il risultato di un'altra e sarà la causa di una seguente. Come l'uomo terrestre, riguardando il passato e il futuro, riscontra numerosi ieri e numerosi domani, così l'anima del Savio riscontra numerose vite nel passato e numerose nell'avvenire. I pensieri, le qualità acquistate ieri mi servono oggi. Non è così della vita? Gli uomini non vengono al mondo colle disposizioni più disparate? Da dove proviene questa differenza? Dal nulla? La nostra scienza naturale dà un gran rilievo al fatto d'aver bandito il miracolo dal campo delle nostre idee sulla vita organica. D. F. Strauss (1) definisce un gran progresso l'esser riusciti a pensare una creatura organica perfetta non più uscita dal nulla per via di un miracolo. Noi comprendiamo la perfezione se ce la sappiamo spiegare derivata da ciò che è imperfetto. L'organismo di una scimmia non è più un miracolo per noi se ne accettiamo quale antenati i pesci primitivi che si sono poi lentamente trasformati. Accondiscendiamo dunque ad accettare anche per lo spirito ciò che ci sembra giusto per la natura. Può lo spirito perfetto aver le stesse premesse dello spirito imperfetto? Può Goethe aver gli stessi preliminari di un Ottentotto qualunque? Come il pesce differisce dalla scimmia quanto ai preliminari, così lo spirito di Goethe, in confronto a quello del selvaggio. La progenitura spirituale dell'ingegno di Goethe è più antica di quella del selvaggio. Tanto lo spirito che il corpo hanno seguito un processo di evoluzione. Il demonio in Goethe ha più antenati di quello del selvaggio. Presa così, si trova scientifica anche la dottrina della metempsicosi e riusciremo a spiegare giustamente ciò che si trova nell'anima. Non si accetterà più ciò che esiste come un miracolo. Se so scrivere, lo devo al fatto d'averlo imparato. Non ci si può mettere a tavolino e cominciare a scrivere se prima non si ha imparato a tener la penna in mano. Il « genio » però questi o quegli dovrebbero averlo come per miracolo? No, anche questo genio bisogna averlo acquistato, bisogna esserselo appropriato, e trovandolo in una persona lo chiamiamo una qualità demoniaca; ma anche questo certo che di demoniaco ha dovuto imparare, ha dovuto acquistarsi, in una vita antecedente, ciò di cui ora è capace.

Così, ma così soltanto si presentava a Eraclito e ai Savi greci l'idea dell'eternità; giammai parlavano della personalità che continua. Si confronti un discorso di Empedocle (490-430 av. Cr.); di coloro che non accettano ciò che esiste che come un miracolo egli dice:

---

(1) D. F. Strauss, « Credenza antica e credenza moderna ».

« Stolti sono e dal gretto pensiero coloro che ritengon possibile il divenire di ciò che prima non era e morte e il disparire assoluti. Vita non esce da ciò che non è, nè ciò che esiste sparisce, ma sempre rimane dove fu spinto. Chi ciò conosce, giammai crederà di viver — ciò che viver si chiama — mentre qui vive con gioia e dolore, nè che nulla esista prima di nascer, nè dopo il morir ».

Il Savio greco non domandava se esistesse nell'uomo qualcosa d'eterno, ma soltanto in cosa ciò consistesse e in che modo l'uomo potesse averne cura e coltivarlo. Per lui era chiaro che l'uomo vive come qualcosa che si trova tra il terreno e il divino, e giammai si parlava di un divino fuori o al di là del mondo. Il divino vive nell'uomo, ma soltanto umanamente. È la forza che spinge l'uomo a sollevarsi sempre più verso la divinità.

Solo colui che pensa così può parlare come Empedocle:

« Se abbandonando il corpo ti solleverai nel libero etere, sarai un dio immortale liberato dalla morte ».

Che cosa succede mai di una vita umana osservata così? Potrà essere iniziata nel magico cerchio dell'eternità. In essa vi sono forze che la sola vita naturale non riesce a sviluppare, e questa vita passerebbe senza profitto se queste forze restassero inoperose. Il compito dei misteri era appunto di svilupparle, di avvicinare l'uomo a Dio; e questo era anche il compito dei Savi greci. Così comprendiamo il detto di Platone: « Chi arriva nel basso mondo senza essere stato iniziato e consacrato, sprofonda nel fango; colui invece che ci arriva purificato e iniziato va a star cogli dei ».

Si tratta qui di un'idea dell'immortalità fondata sull'universo intero. Tutto ciò che l'uomo intraprende per risvegliare in sè la scintilla eterna lo fa per elevare la vita terrestre. Raggiunta la conoscenza, non è più un ozioso spettatore dell'universo che si forma immagini di ciò che si esiste anche senza di lui. La forza che lo conduce alla conoscenza è una forza superiore, una forza naturale creatrice. Ciò che ora si risveglia nel suo spirito è qualcosa di divino che finora era occulto e che senza questa conoscenza sarebbe restato sterile aspettando un altro liberatore. Così la personalità umana non vive in sè nè per sè: vive pel mondo. Osservata così, la vita si eleva di molto al disopra della singola esistenza, e partendo da questa idea si comprendono frasi come quelle di Pindaro che mostrano l'eternità:

« Beato colui che ha veduto i Misteri prima di discendere nell'oscura terra; conosce la fine della vita, ne conosce il principio promesso da Giove ».

Ora si capiscono i forti tratti e la maniera riservata di tali Savi quali Eraclito. Potevan dir fieramente di sè che molte cose venivan loro rivelate, poichè non ascrivevano quel che sapevano alla loro personalità peritura, ma all'eterno demonio che portavano in sè. Il loro orgoglio aveva, d'altra parte, l'impronta della modestia e dell'umiltà espresse nelle parole: « Tutto il sapere sulle

cose che passano è in eterno divenire come queste cose stesse ». Eraclito chiama l'eterno mondo un giuoco; potrebbe anche chiamarlo la massima serietà, se questa espressione non fosse già troppo usata per le vicende terrestri. Il gioco dell'eternità lascia nell'uomo quella sicurezza della vita che va perduta prendendo seriamente le cose fugaci.

Un'altra forma di concezione della vita, diversa da quella di Eraclito, ma fondata sui Misteri, sorse nel VI secolo avanti Cristo nella Comunità fondata da Pitagora nell'Italia meridionale. I pitagorici trovavano la base delle cose nei numeri e nelle figure geometriche di cui ricercavano le leggi per mezzo della matematica.

Il filosofo greco Aristotile racconta di loro: « Svolgevano prima la matematica e concentrandovisi, ritenevano i principî di essa per i principî di tutte le cose ». Poichè in matematica i numeri sono per natura la prima cosa, ed essi credevano veder nei numeri molta analogia colle cose e col processo del divenire, anzi ancor più nei numeri che nel fuoco, nella terra, e nell'acqua; così una qualità dei numeri corrispondeva, per loro, alla giustizia; un'altra all'anima e allo spirito; un'altra al tempo e così via per tutto il resto. Trovavano poi nei numeri le qualità e proporzioni della armonia; e tutto il resto, secondo la sua natura, sembrava un'imagine dei numeri e i numeri la prima cosa nella natura ».

La considerazione matematico-scientifica dei fenomeni naturali conduce sempre a un certo pitagoreismo. Se si tocca una corda di una certa lunghezza, ne risulta un dato tono. Se si raccorcia la corda in certe proporzioni numeriche, ne risultano toni sempre diversi. La fisica esprime coi numeri anche le proporzioni dei colori. Quando due corpi si combinano in un solo, una certa quantità (espressa sempre in numeri) di una sostanza si combina coll'uguale quantità dell' altra. L' osservazione dei pitagorici era rivolta a queste leggi di misura e di numero che si trovano nella natura. Anche le figure geometriche hanno una parte simile nella natura. L' astronomia, p. es. è una matematica applicata ai corpi celesti. Ciò che per le concezioni dei pitagorici divenne di somma importanza è il fatto che l'uomo, per sè solo, colle sole facoltà dello spirito, riesce a scrutare le leggi dei numeri e delle forme; e quando poi osserva la natura intorno a sè si accorge che le cose ubbidiscono a quelle leggi ch'egli ha stabilito nell'anima propria. L'uomo forma in sè il concetto di un'elissi e ne stabilisce le leggi. I corpi celesti si muovono nel senso delle leggi ch'egli ha stabilito. (Qui non si tratta, naturalmente, delle concezioni astronomiche dei pitagorici. Quel che si può dire di esse può esser detto in tale rapporto anche di quelle di Copernico). Da ciò risulta direttamente che l'attività dell'anima umana non è qualcosa d'estraneo al resto del mondo, ma in questa attività si manifestano le leggi che compenetrano l'ordine dell'universo. Il pitagorico diceva a sè stesso: I sensi mostrano all'uomo le cose del mondo esteriore, ma non mostrano le leggi

d'armonia a cui queste ubbidiscono. L'uomo deve trovarle in sè stesso, queste leggi d'armonia, se vuol che gli si rivelino nel mondo esteriore. Il senso profondo del mondo, ciò che vi regna quale necessità eterna conforme alle leggi e si esprime nell'anima umana, diventa realtà presente. Nell'anima si rivela il senso dell'universo. Questo senso non si trova in ciò che vediamo, sentiamo e tocchiamo, ma in ciò che sorge dal profondo dell'anima. Le leggi eterne sono dunque nascoste in fondo all'anima; vi si discenda e vi si troverà l'eterno. Dio, l'armonia eterna è nell'anima umana. Essa non si limita al corpo ristretto nella pelle dell'uomo. Ciò che sorge nell'anima sono le leggi dei mondi che ruotano nello spazio celeste.

L'anima non è nella personalità. La personalità non offre che l'organo affinchè possa manifestarsi ciò che compenetra l'universo come legge d'ordine. Gregorio di Nissa, Padre della Chiesa, esprime una parte del pensiero di Pitagora: « La natura umana è detta qualcosa di piccolo e di limitato; Dio invece è detto infinito. Ma questo infinito, come ha potuto essere compreso da ciò che è limitato? E chi dice che Dio infinito sia racchiuso nei limiti della carne come in un ricettacolo? La natura spirituale non è racchiusa nei limiti della carne nemmeno durante questa vita; il corpo è limitato, l'anima però, per mezzo del volo del pensiero, si espande liberamente in tutto il creato. L'anima non è la personalità; l'anima appartiene all'infinito ». Così, da questo punto di vista, doveva valere anche pei pitagorici l'opinione che soltanto « gli stolti » possono illudersi che l'anima finisca colla personalità. Anche per essi si trattava di risvegliare l'eterno nella personalità. Conoscenza era per loro comunicare coll'eterno. Più l'uomò ravvivava in sè quest'eterno, più aumentava di valore, per essi. La vita, nella loro comunità consisteva nel dedicarsi a questo commercio coll'eterno, e l'educazione pitagorica consisteva nel condurvi il discepolo. Quest'educazioue era dunque un'iniziazione filosofica; e i pitagorici potevan ben dire che con una tale disciplina seguivano le medesime aspirazioni come nel culto dei Misteri.

RUDOLF STEINER.

LA METAFISICA DI HENRI BERGSON

Avendo diffusamente riassunta *L'évolution créatrice* del Bergson, possiamo passare ad alcune osservazioni critiche. Diciamo subito, ad ogni modo, che non intendiamo criticare l'*intero* punto di vista bergsoniano.

Esso non si acquista nè in pochi giorni nè in poche settimane, forse nemmeno in un anno. E l'*Evolution créatrice* più che una dottrina è l'espressione di un punto di vista, e il capitolo sulla significazione della vita e l'ultimo meraviglioso capitolo sul concettualismo son parecchio oscuri anche dopo varie attente letture. Noi intendiamo più che altro accennare alle posizioni bergsoniane che ci sembrano definitivamente stabilite e alle difficoltà a cui esse ci pongono di contro, poichè il libro dell'illustre professore del Collegio di Francia è di quelli che contengono molti punti di vista veri e duraturi anche se il punto di vista complessivo e che li dovrebbe tutti coordinare e riassumere restasse incomprensibile o dovesse chiarirsi inadequato od erroneo.

Per amor di brevità, diremo pure che in complesso accettiamo il modo di considerar l'evoluzione biologica espresso nel capitolo sulle direzioni dell'evoluzione, e intendiamo affrontare senz'altro il motivo filosofico del volume.

Questo consiste essenzialmente nella distinzione tra tempo concreto o durata e tempo astratto o tempo d'orologio.

Astrattamente, noi ci figuriamo il tempo come una successione di istanti omogenei ed estranei l'uno all'altro, che non ha alcuna influenza sul contenuto psicologico o fisico dei mutamenti destinati a riempir tali istanti. Ma l'analisi mostra che questo non è appunto che un tempo astratto e che in concreto non si hanno che stati di coscienza che reciprocamente si compenetrano e che sono qualitativamente eterogenei gli uni agl'altri e il cui insieme è in continuo mutamento, sì che qualunque momento di esperienza, per quanto logicamente rianalizzabile nei precedenti, non dà alcuna chiave ai possibili successivi. Ed essa mostra pure che tale concetto astratto del tempo deriva dal concepire l'esperienza interiore in termini spaziali, ossia dal concepire i momenti successivi dell'esperienza interna come tra loro estranei al pari delle posizioni delle cose nello spazio e come tra loro connessi in guisa meccanica ed esterna al pari dei corpi che esercitano influenze meccaniche gli uni sugli altri. In sè non esiste ad ogni momento per noi che un presente, che costantemente si rinnova e che è una unità organica di elementi eterogenei.

Ma noi, servendoci delle categorie della esperienza esteriore o spaziale, analizziamo questa unità organica ed eterogenea disponendola come su di una linea di cui il passato, il presente e l'av-

venire rappresentano rispettivamente l'inizio, il centro e la fine prospettiva e poi, dimentichi di questa origine analitica del tempo astratto e del suo valore puramente simbolico e pratico, le attribuiamo un valore antologico e parliamo come se veramente l'esperienza fosse una successione di stati decorrenti nella forma del tempo, per sè immutabile e inerte, e tra loro connessi da una misteriosa necessità. Nel fatto *tutto* il passato è sempre presente e ad ogni momento diventa parte d'un presente più ricco ed assolutamente nuovo, e questo aggiungersi di ricchezza all'esperienza, questa vera e propria ed assoluta *creazione* è ciò che di più *reale* noi conosciamo ed esperimentiamo : è l'assoluto dentro di noi. La creazione, lo scandalo dell'intelligenza, è ad ogni istante ciò che di più vero è al fondo di noi stessi.

Ma essa non è al fondo di noi stessi. Anche l'universo dura ; ogni fenomeno fisico ha una durata che è misurata dalla nostra esperienza di un'attesa ; ed anche nell'universo vi è una inesauribile apparsa di cose *nuove varie,* e ciò nonostante noi concepiamo i corpi come immutabili o costituiti di particelle immutabili governate da relazioni non meno immutabili. Che concludere da ciò se non che anche nell'universo ci deve essere vera *creazione*, e che la realtà ultima dell'universo anch'essa deve essere più simile a quella che costituisce il fondo di noi medesimi anzichè a quella che ci raffiguriamo simbolicamente per mezzo delle categorie della esperienza spaziale ? Se così è anche l'universo non ha una realtà che in un presente che costantemente si rinnova, e la nostra rappresentazione spaziale di esso non è che simbolica e non ha che significato puramente pratico. Queste conclusioni di un lavoro precedente del Bergson sono confermate dall'analisi della natura e funzione vitale dell'intelligenza.

Questa ha per funzione la conquista e il governo delle cose inerti : essa è la logica, dei solidi; il suo termine limite è la geometria. Nata per conquiste determinate, in condizioni determinate, diretta verso le condizioni esterne della vita, di cui è funzione sola fra tante altre, essa è quindi per ciò stesso incapace di cogliere la vita nella sua pienezza sia in sè che nell'universo atto a cogliere l'immobile e il discontinuo; essa è perciò stesso incapacitata a cogliere il flusso creativo, e la continuità; ed essa vi è incapace tanto se tenti l'impresa in forma meccanicista come in forma finalistica, poichè in entrambi i casi trascura il fatto della durata concreta e concepisce questa in forma simbolica e spaziale e il processo formativo o creativo, come svolgentesi in momenti omogenei successivi ed esclusivi, anzichè come sempre attuale e tale che solo l'analisi vi distingua il passato, il presente e l'avvenire. Per cogliere la vita, noi dobbiamo quindi esaminare i risultati culminanti delle altre direzioni dell'evoluzione biologica e vedere se vi sono in esse facoltà che gettino luce sulle nostre o meglio su facoltà che esistono anche in noi, sebbene oscurate o sottogiacenti a quella dell'intelligenza. Queste facoltà esistono : sono, negli animali l'i-

stinto, in noi l'intuizione che è istinto conscio di sè. Queste facoltà differiscono dall'intelligenza appunto in ciò, che mentre questa è strumento di analisi e di sintesi diretta verso le cose esterne e morte, esse sono strumenti di sintesi creativa e vitale operanti al di dentro dell'essere, e a cui l'intelligenza serve e non viceversa. La vita è *anche* intelligenza e ragione, ma è *anche* molto di più: è anche intuizione, poesia; è sopratutto *creazione* di vita sempre più ricca. Questa parte dell'opera del Bergson ci sembra destinata a rimanere ed irrufutabile.

Ogni futura filosofia dovrà tenerne conto. Essa afferma risolutamente che l'intelligenza non è adeguata al reale e che avendo scopi pratici determinati è inetta, da sola, a compiere funzioni speculative. Queste mirano a vedere, l'intelligenza mira a fini pratici; quelle mirano alla totalità, questa a sfruttare aspetti parziali dell'essere.

Quando l'intelligenza si mette a speculare, essa concepisce il tutto in funzione di qualche suo aspetto, il di dentro in termini del di fuori, la vita in termini della assenza di vita, la continuità in termini di discontinuità, il flusso in termini dell'immobile, il più in termini del meno, il concreto in termini dell'astratto.

Senonchè, queste considerazioni ci pongono in presenza del problema della conoscenza in una forma anche più formidabile di quella che ci fu sin qui nota. Qual è il rapporto tra la realtà assoluta come ci è data nel tempo concreto, ossia nella durata pura, e le nostre categorie di rappresentazione intellettuale? Il capitolo sul significato della vita in cui si tratta questo problema è terribilmente oscuro nonostante la meravigliosa tavolozza del Bergson. E noi non siamo sicuri di poterlo fedelmente interpretare. Cerchiamo, ei ci dice, di cogliere in noi ciò che esiste di più estraneo all'intelletto e più interiore; cerchiamo di collocarci nella durata pura, in uno dei quegli sforzi in cui cerchiamo di raccogliere tutto il passato per spingerlo compatto e indiviso in un presente che esso creerà introducendovisi; e in cui consiste l'azione libera. Questa è certo *anche*, potenzialmente almeno, intelligenza; ma in concreto la assorbe in sè e trascende. Ed ora interrompiamo lo sforzo che spinge nel presente la più gran parte possibile del passato per farne cosa nuova; cessiamo cioè di *creare* e permettiamoci una *détente d'esprit*. Se questa fosse completa, non vi sarebbe più nè memoria nè volontà, e gli elementi dello sforzo creatore, sparpagliandosi e volatizzandosi per così dire, finirebbero non più col compenetrarsi ma con l'escludersi reciprocamente come le posizioni nello spazio. La spazialità pura appare così come il limite della *détente* dello spirito, ossia d'una attitudine di passività assoluta; e la materialità è sulla via che conduce a tale spazialità, che però in concreto non è mai reale.

Lo spirito non ha che a *se laisser aller* per diventar logica e geometrica, passando pel mondo dei corpi e della meccanica. In altri termini la spiritualità e la materialità non sono che due di-

verse direzioni del flusso del reale; la spiritualità è una direzione di concentrazione e creazione; la materialità una direzione di passività e di inerzia. Così, dice Bergson, noi osserviamo in noi stessi; così è fuori di noi; ed è perchè fuori di noi esiste un mondo in cui vi sono correnti di dissoluzione accanto a correnti di creazione, che la vita ha bisogno per dominare le correnti di dissoluzione, della funzione dell' intelligenza, ossia deve saper adattarsi ad esse, coglierne il ritmo e i quadri, e per ciò fare essa non ha che da stendersi: in tal guisa il movimento con cui nello spirito si generano la geometria e la logica è parallelo al movimento con cui nel reale dalla dissoluzione dello spirito medesimo si genera la materialità. L'ordine geometrico della natura e l'istinto logico della intelligenza ci sembrano meravigliosi precisamente perchè in essi si trova appagata la tendenza perenne dello spirito a sostare, a non creare ulteriormente: essi non sono che un ordine negativo: sono l'ordine della necessità, che si genera nel reale tutte le volte che s'interrompe quello opposto della libertà e viceversa. L'ordine della natura, lungi dall'essere un mistero e dall'abbisognar di spiegazione, non ne abbisogna d'alcuna perchè si origina semplicemente dall'inversione dell'ordine di creazione spirituale e perchè l'idea di disordine o di assenza d'ordine non è che una pseudo-idea. La cosmologia sarebbe così una psicologia invertita; il mondo sarebbe costituito dalle ceneri e rovine dello spirito e la vita sarebbe lo sforzo per uscirne: sarebbe una realtà che si fa attraverso una che si disfa. Dio sarebbe questa azione creatrice e libera, incessante in tutti gli esseri e i mondi che partecipano della sua natura, azione che si fa più ricca e piena d'istante in istante: ossia Dio stesso sarebbe in continuo divenire in tutto e in tutti. Non potendo vincere assolutamente la materia, almeno l'organizza e controlla asservendola alla libertà, in vari gradi e misure; nell'uomo, ove le resistenze della materia son state più che altrove domate, l'essenza della vita si è rivelata più completamente, e, a mano a mano che l'intelligenza consolida le sue vittorie sul mondo fisico e sulla necessità, è aperta la via all'entrata in azione delle attività, intuitive e veramente rivelatrici e creatrici.

Ora, ci sembra che questa dottrina rappresenti l'ultimo sforzo per mantenere le possibilità della realtà: nel passato il fatto del *divenire* appariva come un segno d'imperferzione nella realtà finita che era per ciò riferita a un sistema ideale immutabile d'idee divine donde era, in un certo modo, caduta. Il Bergson inverte le cose: pone il divenire creatore al centro della realtà e concepisce come una caduta il mondo fisico e il mondo concettuale corrispondente.

Tosto che un ordine inverso allo spirituale è possibile, diviene necessario all'ordine spirituale per trionfarne, di adattarvisi in parte comprendendolo ed organizzandolo.

E tale ordine inverso è possibile se la libertà e non la necessità (che non è un concetto positivo, ma la mera negazione di

quella) è al centro del reale. Sennonchè, questa genialissima metafisica monistica, nonostante la sua apparente opposizione accanita all'intellettualismo ce ne sembra ancor vittima. Essa ci par presupporre come accordato che la vita è una esigenza irresistibile di creazione, e non ci dice nulla sulla necessità di questa esigenza che è poi la necessità della libertà.

Il Bergson ci sembra prendere la libertà troppo astrattamente e soltanto nel suo aspetto psicologico, e cioè nell'illegittimità della applicazione agli elementi psichici tra loro costituenti l'esperienza, delle categorie spaziali. Ora, questa non è libertà ma semplicemente inderminazione ; può essere una condizione della libertà, ma non basta da sola a costituirla ; da sola renderebbe persino impossibile il carattere. La libertà è concetto etico ed è l'attributo d'un'altra categoria pure strettamente etica : la personalità. Lo sforzo creatore, che il Bergson ha ragione di concepire come quello che ci pone nell'assoluto medesimo, non è uno sforzo indeterminato verso una vita più ricca, più concentrata nella pura durata ; sibbene lo sforzo verso una vita più ricca e concentrata nella pura durata nasce dall'attrazione esercitata su di noi da un oggetto ideale determinato e dal nostro impulso a trascendere noi stessi per raggiungerlo. Lo sforzo spirituale non meno che la concezione intellettuale hanno per meta un contenuto obbiettivamente reale.

A parte dalla realtà oggettiva della meta dello sforzo spirituale creatore, ed a parte da una realtà oggettiva tale che il valore del conseguirla non esiste che alla condizione che il conseguimento sia un atto libero, noi non sappiamo vedere qual ragione vi sia per stabilire al centro delle cose la libertà piuttosto che la necessità, e per preferire la concentrazione dello spirito alla sua *détente*.

Viceversa, se un tale oggetto trascendente alla vita ma anche ad essa immanente esiste ed è il campo e la condizione del suo essere, si capisce che essa aspiri ad attingervi crescenti energie, come si capisce che solo la libertà possa essere la via e il mezzo per attingervi. Ma se così è, il monismo deve essere di nuovo abbandonato e il dualismo dev'essere di nuovo ritenuto come più soddisfacente. Il che non toglie che si debba e possa conservare in ogni futuro tentativo di ricostruzione dualistica il punto di vista essenziale del bergsonianismo : il divenire anzichè l'essere, la durata concreta e pura anzichè il tempo astratto, l'azione anzichè l'idea al cuore della realtà. Soltanto così anzi si rende possibile una metafisica meno astratta ; poichè questo è il torto essenziale del Bergson : di tentare una metafisica, una sintesi totale, astraendo da aspetti del reale irreducibili al mero aspetto piscoligico.

L'ultimo capitolo in cui il Bergson esamina i rapporti del suo punto di vista con quello di tutte le filosofie precedenti, appare tanto più mirabile quanto più riletto.

La filosofia antica, seguendo l'impulso generale dell'intelligenza approda appunto a una rappresentazione statica dell'universo, a un sistema di concetti e di forme eterne e immutabili, da cui non

sa dedurre il mondo dei fenomeni e che se ne sta ad essa superiore e indisturbata. La scienza moderna in confronto all'antica è senza alcun dubbio dinamica; mentre la scienza antica credeva conoscere sufficientemente il suo oggetto quando ne aveva colti i momenti tipici, per la scienza moderna esso è interessante in qualsiasi dei suoi momenti. La scienza antica coglie i punti iniziali e finali d'un processo; la moderna cerca ricostruire il processo medesimo per mezzo d'una serie di vedute cinematografiche colte a diversi momenti del medesimo, e aspira a prendere il tempo per variabile, indipendente. Ma il tempo che essa considera è il tempo astratto, il tempo omogeneo d'orologio; il suo movimento è costrutto per mezzo d'una somma d'immobilità. In conseguenza, il segreto della inesauribile novità del cosmo le sfugge e il tempo, il bisogno dell'attesa è per essa un mistero. L'evoluzionismo spenceriano è l'esempio tipico odierno di conato di ricostruzione dell'evoluzione per mezzo di prodotti frammentari dell'evoluzione stessa, ossia di ricostruire il flusso creatore nella sua continuità per mezzo di vedute cinematografiche colte su momenti più o meno discontinui. E tutte le cose dette mostrano la inanità del tentativo. Di qui la necessità d'una filosofia che faccia rivelare il valore simbolico del tempo scientifico e che sotto ed attraverso ad esso abitui a vedere, scoprire e *vivere* il tempo concreto, il tempo invenzione, quello in cui e per cui il mondo perfettamente si rinnovella, e in cui e per cui nell'azione, l'assoluto che è in noi s'incontra con l'assoluto che è fuori di noi. Di qui la necessità di una filosofia dell'intuizione, al di sopra e al di là di quella dei corpi, delle forme e dei concetti.

Come si vede, avevamo ragione di dire che l'*Évolution creatrice* è piuttosto un punto di vista che una dottrina; essa ci dice da quali errori occorre guardarci e in quale direzione camminare per cogliere la realtà, e ci dice che questa non si rivela tanto a chi la contempla quanto a chi la vive; perciò il reale a cui essa ci conduce sembra qualcosa di intellettualmente inafferrabile e fuggevole e, nella sua trascendente finalità che rientra in sè stessa, parecchio estraneo alle forme che esso suscita, in cui esso vive e circola. Ora, senza volere in nessuna guisa togliere valore alle considerazioni che mostrano l'inadeguatezza delle categorie logiche a cogliere la pienezza dell'esperienza, è certo che questa non è nè mera indeterminazione psicologica nè mera azione libera in astratto: essa è vita personale per fini determinati: è sforzo perenne, da parte di un soggetto per adeguarsi ad un oggetto uscendo da sè stesso. E così considerata, ci sembra offrire la possibilità a una filosofia dell'azione e dell'intuizione che, per essere non intellettualistica non cessa di avere una certa consistenza logica, e per essere *libertaria* non rende perciò impossibile il carattere e la personalità; ad una filosofia dell'azione e dell'intuizione che, insomma, non nega ma supera, non esclude ma include nella sua rappresentazione progressiva del reale gli aspetti di questo già eretti in assoluto dalle filosofie concettualiste.

ANGELO CRESPI.

L'UOMO E L'INFINITO

Callisto, giovane ardente e vivace, cultore appassionato dei classici antichi, da poco liberatosi dai terrori d'oltre tomba e da ogni credenza religiosa, che egli considera come fallace ed opprimente, passeggiando per una via solitaria, medita con viva compiacenza su questo suo stato d'affrancamento morale, e si propone di darsi alle gioie, alle soddisfazioni di cui è suscettiva la vita reale, e che la religione proscrive. Ad un certo punto s' incontra con l'amico Teofilo, giovine presso a poco come lui, ma d' indole affatto opposta alla sua: quieto, austero, assetato d'idealità, e proclive alla melanconia. Anche Teofilo non crede più al sovranaturale; ma ciò, lungi dal costituire un bene, è per lui fonte del pessimismo più desolante: in questo nascere e crescere della gente, in quest'affaccendarsi d'ogni uomo per diventare ricco, famoso od altro, quando, in ultimo, si va a finire nel nulla, egli vede ciò che vedeva l'ottimo Leopardi: *ozio, vanità, inutile miseria,* e nulla più. Fra i due giovani si impegna una vivace discussione prò e contro l' importanza del sentimento religioso e l' importanza dei beni della vita presa in sè stessa. Nel calore della disputa, ecco che si fa avanti Panfilo, filosofo naturalista e poeta, il quale, udite le ragioni contrarie dei due amici, dà torto e a Callisto che ripone il massimo dei beni nelle soddisfazioni individuali, e a Teofilo il quale sostiene che, scomparsa la fede nel sovranaturale, la vita umana resta priva di poesia e d' idealità. Aggiunge che il veder tutto nero, nella vita reale, deriva da un falso modo di considerare le cose; che gli uomini hanno sempre battuto una falsa strada nel ricercare ciò che è atto a soddisfare pienamente e durevolmente il cuore e l' intelletto; che, infine, egli stesso, già imbevuto di principî pessimisti, è giunto, mercè una meditazione lunga e paziente, a fare una scoperta che, nella sua semplicità, costituisce la massima delle scoperte, il trionfale e definitivo *eureka,* la soluzione del Grande Enigma: è giunto a trovare *la ragion d'essere* e *la funzione dell'uomo nell'universo!*

Teofilo e Callisto, cui è nota l'abituale modestia di Panfilo, rimangono colpiti da queste sue parole; e, vogliosi di penetrare anch'essi il grande segreto, pregano l'amico di voler fare loro una chiara esposizione della sua dottrina. Panfilo vi si accinge ben volentieri, e dà, ad un tempo, un cenno sulle diverse fasi attraversate dall'animo suo durante il corso delle sue ricerche speculative. L'esposizione della dottrina panfiliana, di cui, in questo articolo, si farà il riassunto, costituisce la parte essenziale dell'opera: *L'uomo e l' Infinito.*

Panfilo, al principio delle sue meditazioni, non si propone di

risolvere il grande enigma dell'universo, nè di costruire un sistema filosofico qualsiasi: crede, anzi, che nulla di importante vi sia da risolvere, posto che l'uomo nasce, cresce, conosce una piccolissima parte delle cose, poi si dissolve e ricade nello stato in cui era prima di nascere. D'essere padre di un nuovo sistema di filosofia, si accorge quando questo si è già maturato nella sua mente, e a lui non resta che rilevarne e coordinarne le parti.

Conscio della piccolezza, caducità e miserabilità della sua persona, Panfilo cerca di dimenticare se stesso, e, per ricrearsi alquanto la turbata mente, vuole sciogliere un inno alla Natura esteriore, pensandola quale fu concepita da parecchi filosofi antichi e moderni, e quale recenti esperienze di valenti fisici ed astronomi la vanno, in parte, confermando: un' immensa sostanza fondamentalmente unica, dotata d' inesauribile forza e vitalità, per la quale crea e distrugge perennemente innumerevoli individui grandi e piccoli; onde, in essa, non soltanto le piante e gli animali, ma i mondi stessi nascono, compiono un periodo di vitalità, e si dissolvono con vicenda eterna. Attratto da un argomento così vasto, così elevato, così fecondo di quadri immaginosi, vi si abbandona con insolità voluttà, e cerca di divinare i molteplici stati di evoluzione dei singoli corpi celesti — mondi nella genesi, mondi nel fiore della vita e del pensiero, mondi in agonia, mondi spenti — e le fasi diverse di cui potranno essere suscettivi, nel corso dei secoli, la terra, il sistema solare e tutto l'universo visibile; nè, in questi voli della sua fantasia, egli mira ad altro che ad inneggiare all'armonia dei cieli, al cosmo vivente, alla *vita universa.*

Se non che, cessato l'estro, rianda attentamente le sue liriche, e vi nota espressi dei sentimenti insoliti, o per lo meno, dianzi inosservati, che lo colpiscono assai, e lo stimolano ad una seria e profonda riflessione. Si domanda: come mai io che so di ricadere così presto nel nulla, io che dalla nozione di me stesso non so ricavare niente che possa soddisfare appieno l'animo mio, ho provato come una stretta dolorosa all' idea che la terra un giorno dovrà scomparire, ed ho invece sentito un senso di refrigerio al pensare che la vita, spenta la terra, esulterà perennemente negli altri mondi, nell'universo?

Quando io sarò privo di coscienza, quando la mia persona non sarà più, che vantaggio me ne potrà mai derivare dall'ordine perenne delle cose, o qual sarebbe il mio dispiacere se, in Natura, diventasse tutto tenebre e confusione? Ma quei sentimenti io li ho provati; nè posso attribuirli ad un particolare stato soggettivo, ad una manifestazione morbosa del mio pensiero, perchè i sentimenti stessi, sebbene meno estesamente, si effettuano spesso anche in altri individui.

Vi sono infatti degli uomini che, pur essendo affranti da mali incurabili, pur presentendo vicinissima la propria fine, si preoccupano, più che d'altro, dell'avvenire dei figli, della prosperità della famiglia e del prestigio del casato; altri, incuranti di sè e della

famiglia, vanno a far sacrificio della vita per redimere un popolo oppresso dal giogo straniero; altri, infine, pur menando la vita in mezzo agli stenti, pur sapendosi non curati, derisi e talora perseguitati, consumano gli anni tra studi faticosi, animati soltanto dalla bramosia di beneficiare il genere umano, di qualche scoperta o di qualche invenzione.

Ora, non parrebbe strano ed illogico che un uomo, il quale non sa provvedere al bene ed all'esistenza della persona propria, si preoccupi del bene e dell'esistenza di altri individui, anche affatto sconosciuti? La cosa poi appare strana anche per un altro verso: forse che gli obbietti estrinseci in cui l'uomo singolo ripone il suo affetto — famiglia, patria, genere umano — sono meno vani e fugaci del proprio *io?* Evidentemente *no*. La famiglia scomparirà pur essa; la patria è soggetta alle vicissitudini della fortuna ed al decadimento, non meno che gli altri individui umani; l'umanità infine scomparirà per sempre con lo scomparire della vita dal globo terrestre. La persona dunque e gli obbietti estrinseci da lei amati disinteressatamente sono del pari caduchi: tra essi vi è differenza soltanto di grado; e, dinanzi all' infinito, tanto vale il grande quanto vale il piccolo, tanto vale un mondo quanto vale una persona, tanto vale vivere mille secoli quanto vivere un minuto secondo.

L'altro fenomeno che Panfilo rileva dall'esame delle sue liriche è questo: che egli, dinanzi alle varie rappresentazioni, alle varie fasi che immagina dei corpi celesti, prova sempre *diletto:* gli stessi quadri lugubri dei mondi in agonia e dei mondi spenti destano in lui un soave senso di malinconia d' indole ben diversa dei dolori che lo toccano individualmente. Anche di questo fenomeno trova traccia nella vita comune. Una persona grave assisterà più volentieri ad una rappresentazione tragica che ad una rappresentazione umoristica; sentirà con piacere una musica profondamente triste, non meno che un pezzo allegro ed un'operetta; fermandosi davanti ad un cimitero od alle rovine d'una città distrutta, si sentirà più elevato che nell'assistere ad una danza da salotto, o nell'ascoltare le chiacchiere d'un'allegra brigata. Anche i nostri dolori personali hanno spesso del sublime e ci inspirano idee e sentimenti forti; ma, non per questo, ne tornano meno sgradevoli: sono come lumi vivissimi, che, troppo vicini, offendono la vista.

La sublimità del lugubre è via via più sentita e goduta con agio, a mano a mano che i fatti tristi si allontanano dall' *io* e da ciò che lo interessa.

Si è già visto che nelle anzidette individualità — persona, famiglia, patria, genere umano — l' *io* non può trovare soddisfazione vera e durevole, perchè le riconosce ugualmente caduche. Ma quando l'uomo astrae da ogni sua individualità, e medita sulla immensità circostante, sulle infinite umanità sparse nei mondi infiniti, *durante il tempo di questa sua meditazione,* gode sempre, a qualunque punto del tempo e dello spazio si riferisca,

e sa con soddisfazione che la vita dell'universo non verrà mai meno. E se pur questo suo godimento, per l'esistenza ed il bene d'un oggetto che è fuori della sua persona, è per lui strano ed illogico, gli appare tuttavia meno strano ed illogico dell'amore disinteressato sentito per le anzidette individualità, perchè queste sono tutte fugaci, mentre l'universo è immortale. Che cosa conclude il filosofo monista da tutto ciò? Che la *personalità* non è un *quid* circoscritto all' individuo umano, ma diventa, secondo i casi, personalità famigliare, personalità di patria, personalità terrestre, personalità infinita. Effettuatasi quest'ultima, nell' individuo singolo, l'Essere conosce con soddisfazione la propria immortalità, e gode tanto dei beni quanto di ciò che noi diciamo *mali*, anzi nei difetti e nella continua dissoluzione degl' individui vede un contrasto perenne che gli fa rilevare la propria immortalità ed eccellenza. Nel cittadino che, pur essendo tranquillo ed agiato come individuo sociale, piange dolorosamente la rovina della patria, è la coscienza della nazione che si addolora; nell' *io* che, pur essendo caduco e miserabile per sè, gode meditando sull' infinito, non è un semplice uomo, ma l' Infinito medesimo che si bea di sè stesso. Che se, per avventura, l'affetto disinteressato per l' Infinito è ancora raro, nè può diventare subito un sentimento costante della vita, ciò nulla toglie, secondo il filosofo, al valore ed alla verità della legge: vuol dire che l'evoluzione dello spirito umano non è ancora compiuta. Anche il selvaggio riderebbe se gli si parlasse dei sentimenti di nazione e d'umanità quali sono intesi da noi civili; una volta avvenuta l'astrazione dall' *io*, il sentimento, nella sua estensibilità, non ha nè deve avere confine determinato.

Perchè adunque esiste l' individuo se, per se stesso, non può recare alla mente una soddisfazione vera e durevole? Per legge, per necessità di *contrasto*. È assioma di tutte le filosofie e di tutte le religioni, che l'armonia e l'eccellenza della realtà, dell'Essere, esigono le antitesi, i contrasti. Ma questi contrasti la coscienza infinita deve pure conoscerli, e per conoscerli è necessario che ne faccia una diretta esperienza; che prima d'essere infinita, si senta individuale. In ciò avrebbe la ragion d'essere il fatto della coesistenza, nella creatura pienamente esplicata, della coscienza individuale e della coscienza infinita.

Fin qui l' Infinito è conscio, più che d'altro, della sua perennità; non conosce tutta l' importanza propria, perchè non ha una nozione esatta della propria entità: manca, cioè, della coscienza intellettuale. Per raggiungere questa, la mente di Panfilo fa una nuova indagine. L'Essere si oggettivizza nelle cose, che acquistano vera realtà per mezzo del pensiero. Anche ammessa l'esistenza a sè dei corpi qual' sono da noi percepiti, tale esistenza, per la mente, equivarrebbe a zero quando non entrasse direttamente o indiret-

tamente nel dominio della coscienza. Un individuo pensante, o un numero determinato d' individui pensanti, non darebbe che un'oggettivazione parziale dell'Essere. Alla compiuta effettuazione dell' Infinito, sono perciò necessarie infinite intelligenze nel tempo e nello spazio. Ma anche queste infinite intelligenze non potrebbero effettuare la pienezza dell'Essere, se non integrassero la coscienza singola, se non togliessero questa dal suo stato di individualità. In che consiste tale integrazione? Nell'acquistare, la coscienza singola, nozione dell'esistenza d' innumerevoli creature effettuanti l'oggettività infinita. A questo modo, la coscienza singola, dall' ufficio di coscienza individuale passa a quello di coscienza assoluta, perchè mette l' Infinito nella condizione di dire: io mi veggo e mi ammiro sempre e dappertutto; o meglio: io realizzo pienamente me stesso.

La mente, arrivata a questo punto, soddisfatta può dire: so che, per tutto dove io corro e posso correre nel tempo e nello spazio, l'Essere è armonicamente oggettivato. In ciò consiste l'Infinito o la coscienza dell' Infinito, che è la stessa cosa.

Si potrebbe osservare che la coscienza singola anche integrata, nel modo anzidetto, dalle altre, non può costituire una coscienza adeguata all'Essere infinito, in quanto che la coscienza stessa non percepisce nè conosce direttamente quanto è ed avviene nei mondi da essa distanti. Ma Panfilo previene questa osservazione col dire: prescindendo dalle leggi generali, che si attuano sempre e dappertutto, i fatti particolari di ciascun mondo sono dei modi fuggevoli dell'Essere, che verranno sostituiti da altri modi, pur essi fuggevoli; sono dei veri accidenti che arrecherebbero una soddisfazione momentanea, individuale, ma che non potrebbero soddisfare l'animo di alto sentire che ignorasse la finalità dell'universo. La loro nozione pura e semplice, anche in una creatura che avesse la facoltà di vivere quanto volesse, e di volare a piacimento di mondo in mondo, lascierebbe sussistere un vuoto che provocherebbe l'eterna domanda: che cosa sono, in fondo? Qual è la mia funzione in questo teatro immenso che, non ostante la mia lunga corsa e la mia lunga vita, non diminuisce d'un millimetro nè d'un secondo dinanzi a me? — Considerata invece secondo le suddette vedute, la cosa cambia d'aspetto. O che l'uomo voli alle stelle più remote possibili, o che rimanga prigioniero della terra; o che viva mille secoli, o che abbia pochi minuti di vita e di vera coscienza; o che possegga la forza di distruggere milioni di nebulose, o appena la possibilità di reggersi in gambe, anzi, di pensare serenamente, egli sarà *ugualmente* conscio e *soddisfatto* dell'alta nozione dell'Essere, comune a tutte le intelligenze pienamente esplicate, in qualunque punto del tempo e dello spazio esse appariscano. Io Infinito mi oggettivizzo immensamente e armonicamente per mezzo d' innumerevoli individui, ed acquisto vera coscienza di me stesso nell' individuo singolo, che, se è pensato, rappresenta

un contrasto, se pensa astraendo da ogni suo interesse particolare e da ogni sua individualità, è infinito.

Riassumendo, la coscienza, l' *io* non appartiene soltanto alla creatura in cui si esplica, ma ne esce e si estende sino a dare all' Infinito la nota della personalità tanto perciò che si riferisce al sentimento quanto per ciò che si riferisce all' intelletto. L' individuo pensante non è soltanto parte del tutto considerato come entità materiale, qual è il concetto comune dei panteisti; ma diventa l' Infinito stesso (lo stesso dio che è nell'*aspirazione* dei teologi e dei deisti in genere) quando acquista coscienza dell'oggettivazione infinita determinantesi in innumerevoli individui pensanti simili a lui.

Abbiamo detto che l' *io* pienamente conscio è lo stesso dio che è nell'*aspirazione* dei teologi; perchè se, nel concetto dei teologi, dio rappresenta l' ideale supremo di perfezione, in realtà, quale viene definito, rimane inferiore al dio vero. Infatti, gli viene attribuita la volontà.

Ora, la volontà include un desiderio e il desiderio include la necessità, la mancanza di qualche cosa : il che è inconciliabile con un essere perfetto, bastevole a se stesso. Una volta effettuatasi, la coscienza infinita non ha più bisogno della volontà, che è un fenomeno puramente individuale per cui la creatura, attraverso una serie di sforzi, giunge a realizzare in sè la coscienza dell' Infinito. Per di più, il dio dei teologi crea il *dolore*, che egli non conosce nè può conoscere non essendo suscettivo di patimenti. Nel concetto panfiliano, invece, il dolore, le imperfezioni individuali costituiscono un bene per l' Infinito, in quanto fanno risaltare l'armonia universale.

Questo è il concetto essenziale della dottrina filosofica che si contiene ne « L'uomo e l' Infinito », concetto ben diverso da quello che, alcuni mesi or sono, ne ha voluto dare la *Civiltà Cattolica*, che ha scambiato le idee accessorie del libro per l'idea fondamentale, e dell' idea veramente principale ha fatto un'esposizione monca e confusa. Le idee accessorie che si contengono nel lavoro, come conseguenza dell'esposta dottrina, sono, come è dichiarato nel lavoro stesso, suscettive di modificazioni, e potrebbero benissimo essere dimostrate false senza che ne scapitasse l'idea fondamentale. Un pensatore onesto deve compiacersi di vedere l'opera sua sottoposta ad una critica spassionata, e divenuta oggetto di discussioni; chè dalla critica e dalle controversie trae nuova lena il pensiero, e splendore la verità. Ma non può del pari compiacersi nel sapere le sue idee deformate e sottomesse al giudizio di un gran numero di lettori : in questo caso, il più benigno appunto che possa fare al critico avversario è quello d' essere stato *leggero e troppo frettoloso*.

Ma, prescindendo da questo, ciò che non posso non deplorare vivamente è il linguaggio violento adoperato dallo scrittore della *Civiltà Cattolica*, non in quanto esso linguaggio è diretto al sot-

toscritto, ma in quanto dimostra ancora una volta come la dottrina, l'ingegno e l'esperienza nulla possano sull'animo delle persone dominate dallo spirito settario od appartenenti ad una confessione religiosa. In questi tempi in cui così febbrili sono diventate le ricerche in tutti i campi dell'attività umana, in questi tempi in cui così manifesta è, negli studiosi, la bramosia, la sete di possedere la verità, anche i religiosi dovrebbero capire che è tempo di smettere lo spirito di esclusivismo e d' intolleranza, l'odio fanatico verso gli uomini di diversa fede, odio che spinge chi ne è pervaso a mettere in mala vista i liberi pensatori, a farli considerare come esseri perniciosi alla società umana e tali da dover essere fuggiti, posto che non è più possibile mandarli al rogo; e dovrebbero giudicare anche le idee degli avversari con serenità d'animo, con pazienza e con buona fede.

Per lo spirito di tolleranza, da cui è animato il filosofo del naturalismo, può ben vantare la propria superiorità morale di fronte al religioso. Egli, conscio della naturalità e del collegamento di tutti i fenomeni che si verificano, penetra nelle diverse coscienze, nei diversi mondi psicologici, si dà ragione del sorgere e del manifestarsi delle diverse credenze religiose, e non solo le tollera, ma ne rileva altresì il lato nobile e benefico. Come ride del sant'uffizio che fulmina della sua scomunica chi non si inchina riverente al dogma cristiano, e proclama condannati alle pene eterne tutti quei popoli che non hanno avuto la *fortuna* di conoscere il dogma stesso; così ride di quel volterriano da strapazzo che considera le religioni come mera impostura ed invenzione interessata di astuti sacerdoti. Anche le religioni sono da lui cosiderate come sistemi filosofici, in cui l'elemento sentimentale predomina sull'elemento sperimentale e razionale : sistemi che valgono a tener viva nelle masse (che ancora non sono giunte a possedere quella nozione suprema delle cose di cui dovranno, un tempo, concordemente bearsi) la fiaccola dell' ideale, ed a dimostrare che nella realtà vi è qualche cosa che è superiore alla grettezza della vita materiale.

Non si spaventino i religiosi delle ricerche temerarie della filosofia atea ed incredula: anche se, un giorno, tutte le religioni dovessero scomparire, non per questo essi ne andrebbero condannati a perpetuo disonore o verrebbero ricordati con disprezzo. L'umanità futura che sarà molto più giudiziosa della presente, perchè più conscia, saprà mettere le cose a posto e saprà assegnare anche ad essi la parte che loro spetta di benefattori dell'umanità nel campo del sentimento, della scienza e del pensiero.

Dott. Antioco Zucca.

INFLUENZA DELLE RELIGIONI SULLA CIVILTÀ [1]

La società moderna, tra le vecchie credenze che impallidiscono e le nuove verità che sorgono, attraversa una crisi religiosa, come nel periodo della decadenza dell'Impero Romano. In quel ciclo i vetusti templi delle divinità paesane erano abbandonati, quasi agghiacciati dalla nuova idealità cristiana venuta dalla Palestina; e come oggi i conservatori paurosi si sforzano di conciliare il dogma alla scienza, S. Agostino a Darwin, anche allora, i Romani dell'impero d'Augusto sacrificavano a Giove e ad Iside, e ai tempi di Giuliano speravano d'innestare il paganesimo coll'ebreismo. Cicerone ed Orazio, tra gli orrori della guerra civile, spento il riso scettico sulle labbra, si riparavano tra gli Dei Indigeti, come il Taine dopo gl'incendi della Comune e G. Carducci che smorza gl'impeti del *ça-ira,* ai giorni nostri, coll'ode alla Chiesa dei Polenta. Oggi i pensatori e gli spiriti forti, innebbriati dai trionfi della scienza, vagano in un naturalismo panteista, o in un materialismo, che spinge alla conquista dei piaceri o alla desolazione del pessimismo. E le folle, tra gli apostoli della superstizione e la retorica degli atei, restano incerte e indifferenti ai piedi delle rovine seminate da una filosofia demolitrice, nel cui fango le cupidigie ed i malcontenti prendono il posto delle virtù civili. Il dogma, sostengono i razionalisti, è uno scoglio di granito che contrasta ogni riforma religiosa. Ma l'evoluzione lenta, che modifica ogni cosa nell'ordine di natura, non risparmia neppure le religioni rivelate, che gradatamente si adattano alle nuove condizioni sociali. Nell'attuale ciclo di transizione, il Cristianesimo si trova di fronte il rinfocolarsi dell'Islamismo e l'influsso del Buddhismo che spira dall'Oriente; ed il Cattolicismo, se per le lotte civili del Papato perde terreno tra i latini, conquista i popoli giovani in America ed in Giappone, poichè dove è più libero il sistema di tolleranza, maggiori proseliti fa la religione più spirituale e quella più suggestiva per i sensi e le anime.

D'altra parte l'Islam, che coi candidi minareti delle moschee aspira alla profondità dell'infinito, sposa alla semplicità dei riti le seduzioni dell'arte e la visione della vita reale tanto che ha dinanzi a se un campo di nuove conquiste, ritemprandosi alla feconda concezione dei Khalifi di Bagdad e degli Abenceragi, che fecero di Cordova un faro di civiltà e di Siviglia e Granata il giardino di Europa. — Persevera anche l'ebreismo che possiede

---

[1] Questo capitolo, di cui diamo per saggio la chiusa ai lettori del *Cœnobium*, fa parte dell'opera di G. B. Plini, di prossima pubblicazione: *I fondamenti della scienza di Stato.*

ferrei legami di tradizione e la risorsa di una dottrina spirituale, che nella Bibbia si riallaccia al Nuovo Testamento.

Con tutto ciò molti si domandano: Quale sarà la religione dell'avvenire? Si avvererà la profezia degli scettici e dei razionalisti che preconizzano la fine delle credenze, poichè lo stato laico ha occupato ormai il campo etico delle religioni? Strappato Dio dal cielo, come proclamò dalla tribuna parlamentare il Viviani, quale sollievo si sostituirà all'anime turbate, e basterà all' uomo l'idolatria della scienza o il panteismo della natura?

Per C. Flammarion lo stato attuale delle coscienze non è di dissoluzione, ma di evoluzione; e per Charles Dilke l'idea religiosa è indipendente dalla Chiesa; mentre per il Guyau e per Alfredo Fouillée la dissoluzione dei dogmi, della fede e dei riti e gli scismi presenti ci porteranno al trionfo della morale pura e della filosofia. Ma il naturalismo scientifico non potrà essere mai alla portata di tutte le menti, e l' indifferenza religiosa che guiderà le folle incoscienti all'ateismo non sarà il trionfo dell'anarchia, un ritorno colle sfrenate passioni al regno della violenza? La nuova psicologia dei popoli è un effetto della trasformazione giuridica economica dello Stato moderno; ma pei bisogni della nuova civiltà la concezione del diritto puro sarà impotente, scompagnata da una morale religiosa, a comporre l'armonia delle classi ed il futuro assetto sociale. Come in tutte le cose, anche nell'ordine delle credenze gli eccessi del fanatismo generano le reazioni ed i ricorsi, i culti si trasformano, ma l'idealità spoglia del feticismo permane.

Il movimento delle idee è invisibile, e la fede come la simbolica fenice, purificata dalle superstizioni, aleggiando colle ali le alte e pure sorgenti, aspira a sfere inesplorate, a quella armonia teistica, che trae la sua forza dalle pazienti leggi dell'universo, e concilia i risultati della scienza coi supremi principî della filosofia. La scienza, inorgoglitasi nel soggiogare le energie fisiche, per metterle a profitto della civiltà umana, non s'è accorta che nel sollevare il velo dell'Iside misteriosa, nell' indagare la sapienza delle leggi cosmiche per risalire ai principî dell'unità delle forze fisiche e forse della materia, ha aperto uno spiraglio più luminoso nell'Infinito, verso quella mente suprema che regge l' universo il JHVH (Javé) del Pentateuco e dei profeti, alla cui altezza si rivolgeranno sempre le espirazioni dei popoli, sedotti dall'idealità di una giustizia eterna e dalla misteriosa sfinge di oltre tomba.

Nella storia della civiltà Cristo integrava Mosè, come Buddho Brama; così l'essenza etica del Veda, del Zendavesta, del Korano e dal Vangelo era il faro nel cammino tenebroso delle generazioni umane. La fede traeva alimento dalla linfa vitale e perenne della scienza, dove Empedocle, Galileo, Volta, Newton, Laplace e Darwin, come canta V. Hugo, sono le stelle polari dell'intelligenza umana verso la meta luminosa; e dove S. Agostino e S. Tommaso sono integrati dal Keplero e dall'Haeckel, il rivelatore della po-

tenza divina. Spogliati dall'esagerazioni del fanatismo e dell'ambizioni teocratiche, Ieova, Fo, Allah si compenetrano insieme nella visione della causa cosciente dell'ordine cosmico e nell'universalità di un Vero, che nè sofismi nè sarcasmi di scettici potranno distruggere, fonte di quello spiritualismo, che ha empito il mondo dei suoi trionfi, ed è stato il fulcro dell'umano incivilimento.

Il Guyau, che preannunzia *l'irreligion de l'avenir* nel desiderio di veder trionfare la metafisica col *monismo* scientifico di Haeckel, pensa più da filosofo che da sociologo; e non si avvede che la morale, fondata sulla pura legge umana, non lega le coscienze al futuro e ad un ideale di perfezione; non si accorge che senza questo vincolo e senza la forza infinita, da cui emerge la responsabilità del dovere morale, crolla il concetto dell'umanità che il Comte vuole sostituire a Dio, e che il Trojano pretende di cementare sui rapporti contingenti sociali e sui prodotti dello spirito studiati sulla realtà dei fatti. Nello stesso modo la scuola tradizionista d'Ippolito Taine col labile cemento dell'atavismo tramonta coi nuovi ideali. Il Guyau non ha studiato profondamente il cuore umano così assetato di un'idealità, e disconosce quell'universalità del sentimento religioso, che, come nota Calvino nell'*Istitution chrétienne*, è un fatto storico di tutti i popoli e di tutti i tempi. Sia pure il mondo concepito come il solo e lo stesso *divenire*, una sola e medesima vita, siano pure gli altri pianeti popolati da esseri superiori, quale sarà il suo destino, quale la forza intellettiva che ha fissate le norme dell'universo? « Dieu est le terme humain pour lequel nous désignons ce qui rend possible le mouvement du monde vers un état de paix, de concorde, d'harmonie ». Sia anche così ristretta l'idea divina dal suo tempio dell'infinito, sarebbe già di una potenza ultra umana.

La filosofia di Schopenhauer ed il pessimismo leopardiano, che tanta breccia hanno fatto negl'intelletti europei, han diffuso il concetto del trionfo del Buddhismo in Occidente. « L'Europa, per guarirsi del male giudaico-cristiano, vaticinava il filosofo di Danzica, ha bisogno del misticismo buddhistico ». Colui per altro che primo dirigeva il pensiero europeo verso l'antica sapienza indiana, non teneva conto della condizione di adattamento necessaria alle religioni, per cui l'indole attiva e sensuale degli occidentali si trova in assoluto contrasto coll'inerzia contemplativa degli orientali portati all'annichilimento del nirvana. Il rigido ascetismo, che assimila i buddhisti indiani ed i monaci del lamaismo tibetiano coi nostri eremiti medioevali, può essere un fenomeno transitorio, segnare un periodo di progresso, ma non diventare un fatto permanente.

È poi vera la superiorità della dottrina di Buddho sulla cristiana, celebrata da William Hunter e dal poeta Edwin Arnold e dal nostro De Lorenzo?

Il naturalismo pietoso e sentimentale del Serafico di Assisi non si compenetra colla parola di Buddho, a cui anche la goccia

di acqua muove compassione? L'estasi contemplativa adduce alla soppressione di ogni letizia e tristezza, alla serenità nata di pace, come la mortificazione della carne guidava i flagellanti umbri alla redenzione del peccato ed alla verità eterna. Il fondo umanitario si trova nelle due religioni; ma il Cristianesimo è più comprensivo e proteiforme del Buddhismo, e, colla sua attività del *Bene* (*charitas*), è d'impulso al pensiero civile, di fronte all'egoistica negazione e distruzione del dolore e dell'esistenza per conseguire la felicità nirvanica. La spiritualità del Vangelo è universale, eleva e purifica la donna, lascia a ciascuno aperta la via della redenzione e santifica col sacrificio il dolore. Il misticismo predicato dal Nazareno, come scrive Labanca, è la morte dell' egoismo e la vita feconda dell'altruismo, a differenza di quello voluto da G. Buddho, miseramente egoistico, consistente nel supremo scopo di liberarsi dai mali, prodotti da una causa ignota che a comune danno impera.

Il paganesimo dionisiaco del Nietzsche, che vuole distruggere millenni di storia, e respingere l' umanità alle selve vergini, rimarrà nelle solitudini come un'isola ideale. Il classicismo arborescente del Carducci, come retaggio del nazionalismo laico dei latini, sarà di freno alla sfibrante sentimentalità cosmopolitica, ma non riuscirà a trionfare del Cristianesimo, infiltrato ormai negli strati sociali, e che ha per potente ausilio l' umanitarismo verso cui fissano gli sguardi socialisti e massoni. Tutto il potere della vita, secondo Tolstoi, deve scaturire dall'idea cristiana, che domina in tutte le manifestazioni dello spirito umano.

Se quindi il principio universale cristiano-buddistico resterà a fondamento dell'etica sociale e della perfezione ultima dell'Umanità, l'avvenire verrà preparando alla fede dei popoli il teismo puro senza intransigenze di Chiese; teismo che abbracci ebrei e musulmani, cristiani e buddhisti in una credenza. A questo culto di principio eterno si rivolge, dopo lotte secolari, il voto dei pensatori, e quella libertà di coscienza che contiene e misura tutte le altre. Le atrocità turche contro gli Armeni e gli eccessi antisemiti in Russia, in Francia ed in Austria mostrano ancora le tracce dell'intransigenza medioevale; ma gli occhi dei pensatori si fissano con impazienza al faro di libertà, che splende oltre l'Atlantico e, lieti dell'esempio che ci offre il forte Giappone, coll'augurio affrettano il giorno del trionfo della tolleranza religiosa quale fondamento del diritto pubblico. Così, a distanza di secoli si riallacciano principî, che sono la pura espressione del trionfo della giustizia e della bontà umana. La sapienza indiana, 300 anni prima di Cristo, incideva nel porfido le parole del re Açoka, il fedele seguace di Buddho: « Il re Pyadasi, caro ai Devos onora tutte le religioni.... Il voto del Re è che siano messe in luce tutte le credenze, le quali professano una dottrina pura. »

Le intransigenze ed i pregiudizi, che tengono divise le Chiese, impediranno ancora per lungo tempo la vagheggiata unificazione; ma scompariranno sempre più le superstizioni e l'idolatria per lasciar posto alle verità metafisiche. Le verità religiose si svilup-

pano gradatamente per mezzo della più profonda elaborazione individuale e collettiva, e la religione storica che prevale è quella che esprime la più alta espressione sociale e spirituale. Come nella vita politica così nella religiosa succedono cicli di lotta e di squilibrio tra le forme di fedi cristallizzate nelle vecchie formole e quelle che si sono sviluppate in tutti i bisogni della vita. Perciò ora i democristi ed i modernisti si trovano di fronte ai vaticanisti, i giovani turchi in contrasto coi vecchi incartapecoriti nel Korano; ed un gran movimento filosofico spiritualista va diffondendosi, col pragmatismo, introdotto dal Peirce, dal James e dallo Schiller, in opposizione alle esagerazioni dell'apriorismo Kantiano e dell'empirismo positivista del Comte e dell'Ardigò.

La interpretazione etico-religiosa, non è contro la scienza, ma al di sopra di essa, e la fede, da non confondersi colla teologia, non è nemica della libertà civile, ma sorgente di forza per i popoli. Dal concetto di Dio rampolla quello della giustizia e del dovere morale, e l'idea dell'assoluto ed i benefici dell'esercizio del Bene, i quali devono essere la regola di condotta della vita anche senza l'ipotesi della finalità dell'universo.

La fede nell'immortalità dell'anima, illustrata dal Fedone, scaturisca essa dall'ultime aspirazioni e paure senili, o da desiderì di giovinezza, che fantastichi colla speranza della sua perpetuazione, trova ancora oppositori e credenti. Le ingiustizie ed i mali terreni dalle vecchie teorie delle espiazioni spingono ad un'ipotesi di perfezione spirituale degli uomini. — Per il Münsterberg l'uomo reale non è quello soggetto alla morte temporale, ma quello che pel suo intemporale etico valore è immortale. Dalla teosofia della *casualità,* che trasmoda coll'ipotesi della finalità umana, devia, con sottili argomentazioni, il gran filosofo inglese Josiah Royce colla sua teoria, ch'è un'armonica fusione di Spinoza con Hegel. È un errore filosofico, egli sostiene, quello di confondere l'idea divina, ch'è dimostrata *a posteriori* dall'ordine sapiente dell'universo, colla finalità dell'uomo vacillante nel regno dell'ipotesi.

La tendenza, a nostro avviso, della natura cosmica all'armonia e alla eccellenza ci può guidare, in una via luminosa di verità, alla teoria della graduale perfezione degli spiriti, ma non a svelare i misteriosi destini dell'universo, nè, coi limiti dell'intelligenza umana, a salire all'altezza dei disegni dell'Infinito.

L'ideale moderno, secondo il Wagner, nel domani del pensiero come dell'azione, può determinarsi in una sola parola: *equità*, e la morale riassumersi in una formola: *esercizio del Bene*. In questa idea, sintesi degli sforzi dei secoli, e che colla pace della coscienza e la perfettibilità dello spirito avvicina alla divinità, è un campo aperto di gara pei governi e per le religioni. Poichè la contingente felicità umana riposa nell'equilibrio del senso, dell'intelletto e dello spirito e in quella attività, che fa della vita una missione civile, secondo il severo monito dello Spinoza: perseverare nell'essere. *Sapientia non mortis sed vitæ meditatio.*

AVV. PROF. G. B. PLINI.

HENRIETTE RENAN

Seul j'ai pu connaître les trésors
de cette âme élue.
ERNEST RENAN.

Ernesto Renan nel 1883, raccogliendo per il pubblico i suoi *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, non accennò se non fuggevolmente alla sorella Enrichetta. Nella narrazione particolareggiata del dramma della sua giovinezza, egli appena pronunziò il nome di colei che in questo dramma ebbe parte sì grande. Fu veramente, come egli avvertiva nella introduzione ai *Souvenirs*, solo un senso di rispetto alla memoria di lei ciò che lo trattenne dal dire il tesoro d'infinita tenerezza, d'illuminata e coraggiosa devozione che s'accolse per lui, e per lui solo, in quell'anima eletta? chi sa s'egli non tacque il sacro ricordo anche per una vaga coscienza che non avrebbe trovato nei *Souvenirs* il suo posto degno? chi sa s'egli non rifuggì dall'evocare la dolce perduta anche per timore di dover evocare insieme la sua propria anima giovanile divenutagli quasi estranea negli ultimi anni?

Dopo la morte del Renan, fu pubblicata la breve squisita biografia ch'egli aveva scritto della sorella, più di trent'anni prima, per i pochi che l'avevano conosciuta. « Queste pagine non sono per il pubblico » aveva detto egli allora. Ed insieme furono pubblicate le lettere che i due fratelli si scambiarono dal '42 al '45: i tre anni durante i quali il giovane Renan attraversò quelle tempeste d'anima e di pensiero che lo spinsero ad una via tanto diversa da quella iniziata.

Solo tale pubblicazione ci ha permesso di conoscere quella figura di donna che già avevamo intravveduta nella prefazione alla *Vie de Jésus*: il libro che s'apre con la dedica « all'anima pura di mia sorella Enrichetta ». Che se davanti alla biografia potremmo ancora dubitare che il recente dolore, l'inconsolato rimpianto per un essere teneramente amato ne esagerassero la bellezza morale, ogni dubbio si dilegua davanti alle lettere. Dalle quali balza fuori un'anima che non splende di luce riflessa, come tante donne che si trovarono senza merito loro legate alla vita e alla gloria di un uomo. Un'anima: perchè — sebbene noi riconosciamo subito in Henriette Renan una donna di rarissima, acuta, severa intelligenza — quel che più ammiriamo in lei, quel che più ci colpisce di commozione e di reverenza è la impareggiabile nobiltà della sua vita interiore. Ella non desiderò pur un momento la fama: l'idea che le sue lettere ad Ernesto dovessero un giorno esser date al pubblico l'avrebbe certo offesa e rattristata. Ella fu soltanto nè altro mai volle essere che la sorella. Appartiene alla

famiglia delle soavi creature che consolarono della loro intelligenza e del loro cuore la vita più o meno affannosa di un grande fratello: e certo Adele Schopenhauer, Eugenia di Guérin, Paolina Leopardi, Elisabetta Nietszche devono accogliere volentieri fra loro questa dolce e forte donna uguale solo alla pia Eugenia nell'intera devozione al fratello, a tutte superiore nell'azione sua su di lui.

Questo epistolario getta una luce nuova e bellissima anche su Ernesto Renan. Il Renan non mancò certo di parlar di se stesso al pubblico; e nemmeno della storia del suo rivolgimento spirituale egli desiderò far uno di que' ricordi che si portano segreti nell'anima: che anzi nei *Souvenirs* egli si vanta di aver sempre non solo parlato con verità, ma anche detta tutta la verità; di non aver nascosto nulla intorno a sè ogniqualvolta si trattava di rivolgersi non ad una persona o ad alcune persone, ma al pubblico, a tutti, giacchè « *tutti* — dice egli — comprende molti « schiocchi, è vero; ma *tutti* comprende le poche migliaia di uo« mini e di donne intelligenti pei quali soli esiste il mondo. Biso« gna scrivere mirando a questi ». Pure qualche cosa il Renan lasciò di non detto, forse senza ch'egli stesso ne avesse coscienza: egli cercò bene di darci, frammentariamente a più riprese e sistematicamente nei *Souvenirs*, la narrazione di quel dramma intellettuale che annette un alto interesse alla sua figura; ma quello ch'egli non potè darci è l'anima sua di quel tempo, perchè quell'anima inquieta, seria, entusiasta era divenuta estranea al dilettante di paradossi, all'ironico spettatore della vita che, se qualche momento si sentiva assalir da commozione nelle reminiscenze giovanili, tosto se ne difendeva sorridendo con fine scetticismo su ciò che era stato, su ciò che era, su tutto e su tutti, a cominciare da se medesimo. « Dove trovare — si domandava — una sor« gente di riso più abbondante, più facile, più inoffensiva che in « se stessi? ». Orbene, quello che il Renan, con tutta la sua migliore volontà, non potè darci, noi lo troviamo in queste sue lettere. Qui il giovane che lotta contro lo sfacelo delle sue credenze religiose e confida le sue apprensioni, i suoi dubbi, le sue angosce alla sorella lontana, con un abbandono di anima ad anima, suscita in noi la simpatia più profonda; da tutte le lettere emana uno spirito di serietà commossa ed elevata cui neppure una parola turba od arresta mai.

La vita di Enrichetta Renan fu priva di sorrisi e di gaiezza, e più negli anni in cui sorrisi e gaiezza si direbbero un diritto. « Una forte disposizione alla vita interiore — dice Ernesto — fu « in mia sorella il risultato d'un'infanzia passata in un ambiente « pieno di poesia e di dolce tristezza »; e ci descrive la piccola città sulle coste della Brettagna, l'antica città episcopale ricca di strane leggende, silenziosa ed austera con le sue vecchie mura di conventi, con la sua bella cattedrale che « sembrava fatta espres-

samente — dice egli — per alimentare alti pensieri ». Le sventure vennero ben presto ad accentuare in Enrichetta la disposizione al raccoglimento, alla gravità, alla melanconia. Bambina ancora, cominciò ad assistere alla tacita disperazione che invadeva l'anima del padre: di suo padre buono, melanconico, tenero, lottante inutilmente contro la rovina. Ella seguì lunghi anni, ora per ora, l'angoscia di questa lotta inuguale, fino al giorno in cui il padre fu trovato morto su di uno scoglio ove forse egli stesso si era abbandonato nel desiderio di un riposo senza fine. Enrichetta aveva allora diciasette anni; e da cinque anni era nato Ernesto, il fratellino a cui ella aveva dato subito tutta la tenerezza del suo cuore precocemente angosciato. Ella, che a dodici anni aveva già disappreso il sorriso, l'aveva ritrovato per lui: un sorriso buono e paziente di madre. In fondo all'anima del Renan restarono sempre dei confusi dolcissimi ricordi di que' suoi primi anni; come le sere d'inverno, quando la sorella lo conduceva in chiesa sotto il suo mantello ed egli provava una sensazione vivissima di piacere nel calpestare la neve, così riparato ed avvolto da tutte le parti, senza nulla vedere, stretto alla fida mano di lei. Povera buona Enrichetta! in fondo, non fu questa l'opera incessante di tutta la sua vita?

La fanciulla pertanto non piegò sotto il colpo della sciagura: nel pietoso ricordo di colui che il dolore aveva affranto, ella concepì il dovere di essere conforto e sostegno a sua madre, al suo piccolo fratello. Intelligente e colta, intraprese la via dell'insegnamento, quella via che le riservava un lungo tirocinio dolorosissimo. Quando si trovò a Parigi, lontana dal suolo a cui la legava quello speciale affetto che i Brettoni hanno per la terra loro, lontana da sua madre e dal piccolo Ernesto, lei timida, seria, dignitosa in mezzo a gente frivola e volgare, fu per soccombere. Si sollevò e tutte le altre prove le parvero agevoli: anzi, nella lotta che per lunghi anni fu aspra e continua, acquistò man mano una straordinaria energia d'animo, un largo sviluppo di idee.

Intanto il fratello, educato da quei buoni austeri preti brettoni di cui egli serbò poi sempre sì caro ricordo, spiegava già un vigoroso ingegno il quale, insieme colla sua condizione poverissima, coi desideri della madre, coll'indole sua studiosa e raccolta, lo destinava allo stato ecclesiastico. Enrichetta s'impensieriva di questo indirizzo d'educazione, temendo che la suggestione e l'incoscienza spingessero il fratello in una via cui solo un giudizio libero e maturo dovrebbe far intraprendere; tuttavia il rispetto profondo alla fede di quell'anima d'adolescente e a ciò che tutti chiamavano vera vocazione, le impedì sempre di manifestare le apprensioni sue; d'altra parte ella ben intendeva che solo in quel modo il fanciullo poteva svolgere il suo ingegno, chè la povertà gli avrebbe vietato un'istruzione superiore per una via diversa da quella: onde ella stessa si adoprò per ottenergli un posto gratuito al seminario che dirigeva a Parigi, con tanta nobiltà d'in-

tenti, monsignor Dupanloup. Così Ernesto Renan venne a Parigi nel 1838: giovinetto di quindici anni, vissuto sempre nel silenzio austero della piccola remota città di Brettagna, egli entrò in quell'ambiente di forti studi ove la sua intelligenza doveva determinarsi verso una poderosa attività di erudizione, ma ove le sue credenze religiose dovevano ricevere un colpo decisivo. Per quattro anni i due fratelli si confortarono in una tenerissima affezione senza che ancora sorgesse quel vincolo di spirito che doveva più tardi dare al loro affetto un carattere così grave e così sacro. Ernesto, affezionato a monsignor Dupanloup e assorto negli studi, non dava serio valore alle apprensioni che talvolta lo assalivano intorno alla sua vocazione e non ne parlò mai ad Enrichetta; la quale continuava da parte sua a nascondere i suoi timori, accontentandosi d'incoraggiare la rettitudine, la serietà, l'amore del dovere ch'ella era tanto lieta di trovare in quell'anima giovanile.

Due fatti vennero a dare alla vita di entrambi e al loro affetto un indirizzo nuovo. Enrichetta, non ostante il valore della sua intelligenza, non ostante la fatica a cui si assoggettava, riusciva a mala pena a protegger dalla miseria la madre lontana; quando le fu offerto un posto d'istitutrice presso una ricca famiglia polacca, ella vide un sacrifizio doloroso per sè, l'agiatezza per sua madre, il mezzo fors'anche di offrire a suo fratello libertà di scelta della via, se un giorno ve ne fosse stato bisogno, ed accettò. Sola abbandonò la Francia e, traversando nel rigore dell'inverno la Germania del Sud coperta di neve, raggiunse a Vienna la famiglia del conte Zamoyski insieme con la quale varcò i Carpazi e giunse al castello solitario di Clemensow sulla riva del Bug, « triste dimora — dice il fratello — ove per dieci anni ella doveva « imparare quanto è amaro l'esilio anche quando si ha, per soste« nerlo, un motivo elevato ». Nel tempo stesso, Ernesto entrava nel grande seminario di San Sulpizio. Il genere nuovo di studi e l'alto valore degli insegnanti apersero alla sua mente orizzonti nuovi; il suo amore allo studio divenne febbre; la matematica e la filosofia lo appassionarono; il suo spirito di critica, fin allora latente, si destò.... per non assopirsi più. In questa febbrile attività d'intelligenza, in questa incipiente evoluzione spirituale, egli sentì bisogno di abbandonarsi tutto ad un'altr'anima.... e lei ricercò, la dolce sorella lontana.

Ma com'era orientato, nel campo religioso, lo spirito di questa donna che il Renan sceglie ora a sua confidente ed a sua guida? Enrichetta nella sua solitaria adolescenza s'era confortata in una fervida pietà ed aveva fin desiderato di consacrarsi a Dio in un convento della sua Brettagna; ma poi, negli anni di fatica e di pensiero, aveva perduto quella religione a cui pure la legavano sì forti vincoli di domestica tradizione e di entusiasmi giovanili. Ma Ernesto non seppe questo che assai più tardi. Che si fosse serbata credente in Dio, oltre la testimonianza di Ernesto, anche le sue proprie lettere ce lo dicono. Angosciata di non poter

assistere il fratello nelle sue lotte, ella prega Dio che sia per Ernesto tutto ciò ch'ella vorrebbe e non può essere, « la voce che conforta, l'amico che sostiene ». Ma è indubitabile ch'ella si era staccata affatto dal Cattolicismo. In generale, la donna crede o non crede per puri motivi di sentimento; in lei l'affievolirsi della fede può quasi sempre ricondursi o ad uno schianto degli affetti del cuore che non lasci luogo a speranza o ad un pieno rigoglio di questi affetti che non lasci luogo a desiderio. Poche sono le donne che determinano la loro fede secondo impulsi della coscienza e della ragione; e fra queste poche, pochissime quelle che sanno conservarsi immuni da una certa vanità intellettuale, dal desiderio di far conoscere i risultati del loro lavoro spirituale e di valersene come di mezzi infallibili ogniqualvolta si presenti l'occasione di dar consiglio o conforto. Di queste pochissime fu Enrichetta Renan. Ella subì quella che il Taine chiama « dolorosa « transizione da una fede ereditaria ad una convinzione personale »; ma di questa transizione può dirsi ciò che il fratello disse in generale del forte sviluppo della sua intelligenza: « Questo sviluppo, « che avrebbe potuto essere dannoso in un'altra donna, fu qui « senza veleno, poichè ella lo conservò per sè sola; la coltura « dello spirito aveva a' suoi occhi un valore intrinseco ed asso- « luto, nè ella pensò mai a trarne una soddisfazione di vanità ». In qual modo la transizione si fosse compiuta per Enrichetta ella non disse mai: niun accenno in queste lettere le quali pure ci parrebbero tanto favorevoli a una confidenza di tal natura. Enrichetta sentì ciò che non sentì il fratello, che cioè il ricordo di quelle lotte dolorose in cui noi ci trovammo soli davanti all'anima nostra non può uscire dalla coscienza individuale senza perdere la miglior parte della sua sacra bellezza. Quando sappiamo quale era lo stato della fede religiosa nell'anima di Enrichetta, abbiamo un motivo di più per ammirare l'atteggiamento suo verso il fratello: ella vide sempre ben addentro nell'anima di Ernesto assai più che non poteva egli medesimo; fin dalle prime confidenze di lui, vide con meravigliosa chiarezza il risultato finale, eppure non lo affrettò mai, anzi si mantenne sempre in una riservatezza che può fin parere eccessiva. Mentre da un lato lo difendeva con sicura energia dalle suggestioni che potevano spingerlo allo stato ecclesiastico, dall'altro con imparziale rettitudine rifuggiva da qualunque suggestione potesse distogliernelo. Talora egli, stanco del suo dissidio interiore e desideroso di qualcosa che gli diminuisse quella libertà che lo opprimeva, invocava tacitamente da lei un consiglio decisivo da poter seguire ad occhi chiusi: ed ella, calma e forte, gli faceva intendere che solo dalla lotta virilmente sostenuta viene dignità all'anima nostra e che « in materia così delicata ogni influenza « esteriore, venisse anche dagli esseri che ci sono più cari, deve « tacere e scomparire ». Sovente lo prega di non lasciarsi muovere da nessuna considerazione dell'interesse della famiglia: il lavoro a lei sarà sempre facile e dolce, purchè non abbia a vedere sur

un falso cammino il fratello, il figlio suo. Il lavoro le sarà sempre facile e dolce....: eppure c'era tanta fatica, tanto dolore nella sua esistenza! Della sua dimora, della sua vita quotidiana ella fa qualche cenno appena, ma che ci basta per vedere « quelle immense « pianure di sabbia che farebbero pensare all'Arabia e all'Africa « se interminabili foreste, interrompendole, non venissero a ricor- « dare che si è in vicinanza del nord: cosa che del resto il clima « non lascia dimenticare ».

Ed ella non aggiungeva che quel clima le era funesto, che la invecchiava anzi tempo, indebolendo sempre più la sua salute e distruggendo la sua fine bellezza: Ernesto non doveva saperlo che anni dopo, quando su quel volto, in luogo della grazia d'un tempo, ebbe a vedere le stigmate di lunghe gravi sofferenze.

Nelle lettere di Enrichetta mai un lamento, mai una espressione di sfiducia. Solo di tratto in tratto qualche considerazione melanconica, qualche consiglio che sentiamo dettato da propria dolorosa esperienza c'illuminano abbastanza. « Ricevi tutto ciò che « io potrò dirti come inspirato dal più gran desiderio di vederti « felice. Ah, ma si può essere felici su questa terra di turbamenti « e di dolori? e senza contare i colpi degli uomini e della sorte, « non si trova forse nel proprio cuore una sorgente inesauribile « d'agitazioni e di miserie? » E quando il fratello accarezzava l'idea di andar precettore in Germania: « Poichè si tratta di rispar- « miarti ore amare, non esito a dirti che questa vita sotto il tetto, « nella famiglia, alla tavola altrui è orribilmente penosa e difficile ». Ernesto le confida la sua speranza di trovare nello stato ecclesiastico il suo ideale d'una vita libera e indipendente; ella si meraviglia ch'egli voglia cercare indipendenza in una società di cui la gerarchia è la prima base ed aggiunge: « L'indipendenza: fulgente « chimera! Quante volte, come te, io l'ho desiderata al di sopra « di tutto! Quante volte, in una sala magnifica o presso una ta- « vola sontuosa, ho gridato: — Mio Dio, del pane, del riposo e « il godimento di me stessa! » Noi indoviniamo, ben più ch'ella non dica, giorni di estrema angoscia, giorni in cui il peso delle grandi sventure e delle quotidiane contrarietà doveva addensarsi più grave sull'anima sua: anima portata già per natura a quell'alta melanconia che non è indizio di debolezza, ma retaggio forse di tutte le anime grandi.

Nella sua solitudine dolorosa, ella si dedica con ardore allo studio « pel quale si vive in un mondo ideale che, qualunque sia, « vale sempre meglio del mondo positivo » e sopratutto trova consolazione nell'affetto di Ernesto. In questo affetto che parla di continuo nelle lettere, alto e sicuro, in questo affetto che la rende, più che sorella, madre ed amica. Le ore ch'ella passa a scrivere sola nella sua camera, di notte, dopo la giornata faticosa, sono le ore sue più belle. Cercando per il caro lontano la parola che illumina e consola, ella doveva sentir sollevarsi dallo spirito suo quanto di alto e di bello vi s'era accolto, giacchè in fondo alle

anime le quali hanno molto sofferto e meditato sono tesori di cui esse avvertono l'esistenza solo al momento in cui li ricercano per offrirli ad un'altr'anima. Chiunque abbia sentito che ben più dell'amar gli altri come se stessi è vivificante e nobil cosa amar se stessi negli altri, può intendere quale fonte di dolcezza, di vita, di forza fosse per Enrichetta questo vincolo di cuore e di spirito; quale santo orgoglio fosse il suo nel potere, sopra quel mondo che conosce solo vincoli artificiosi od effimeri, stringersi a un affetto superiore alle distanze di tempo e di spazio, intangibile dagli uomini e dalla sorte.

Intanto il lavoro del pensiero incominciato nel giovane Renan proseguiva incessante: egli però voleva illudersi ancora. Enrichetta vedeva il grave errore del fratello di confondere la tendenza ad « una vita di studio e di riflessione » con la vocazione al sacerdozio; ma, mentre si adoprava ad illuminarlo su questo punto, mentre lo guidava verso la coscienza della sua reale vocazione, non gli nascondeva le difficoltà ch'egli avrebbe incontrate in altre vie: « Io non cerco, povero amico mio, di abbellirti alcun quadro: « dappertutto, purtroppo, mi vedo costretta a dirti che vivere è « soffrire e combattere, che farsi una sorte è cosa difficile. Tut- « tavia non bisogna perder coraggio. Avere in tutto una coscienza « retta, un fine lodevole, una volontà risoluta e costante è aver « già acquistato il fondamento principale su cui deve poggiare « l'edifizio ».

Sopravviene il momento di fare il primo passo nella carriera ecclesiastica ed Ernesto lo fa, pur esitando in cuore. Ma la tonsura ch'egli ha accettata non reca la calma nell'animo suo. Il suo spirito critico trova ora grande alimento nella conoscenza dell'ebraico e del tedesco con cui può accedere al testo genuino dei libri sacri e studiare il lavoro compiuto su di essi dalla critica. Egli giunge a dire la teologia dogmatica un complesso di « incon- « cepibili sottigliezze e incomprensibili spiegazioni »: come mai può illudersi ancora? Ma ora, più che l'illusione sulla vocazione propria, è l'affetto per sua madre ciò che lo trattiene: per quella vecchia madre sola laggiù nella Brettagna, presso la quale ogni anno egli va a godere alcuni mesi di dolce riposo, la quale non ha mai avuto un dubbio sulla vocazione del figliuolo e tutta si conforta nella certezza di vederlo sacerdote. Enrichetta non ha esitanze: ella che ha accettato l'esilio e la fatica per dare un po' di benessere a sua madre, ella che nella sua triste solitudine sente tanto la mancanza del cuore materno, ella tuttavia pensa e dice risolutamente che neanche i più dolci sentimenti del cuore debbon farci tradire la verità e il dovere, Alfine il giovane si trova ad un punto in cui non gli è più possibile chiudere gli occhi per non vedere la realtà, e la realtà è che quella via non è la sua; quindi egli l'abbandona, ma in mezzo a mille incertezze ed angosce. « Il pensiero della morte mi persegue, non so come; per for- « tuna, non mi rattrista ». « Oh, amico mio! — gli domanda la

« sorella in una lettera che si direbbe umida di pianto — chi « desidererebbe vivere se non pensasse che a sè solo? ma non è « dunque nulla una tenerezza come quella ch'io ho per te? » Ed in un'altra lettera più tranquilla, ma non meno affettuosa: « Mio « fratello, mio amico, mio figlio diletto! appoggiati sempre sul « mio braccio e sul mio cuore. Ancora una volta: coraggio! non « si è uomini che a condizione di aver molto lottato ». Di fatto il giovane riprende coraggio e guarda ormai con risolutezza il nuovo cammino. « Io non ricordo — dice ad Enrichetta — di « averti ancora esposto i motivi per cui la carriera ecclesiastica « ha cessato di sorridermi; ebbene, eccoli in una parola: io non « credo abbastanza ». E le dice tutta la storia del dubbio, sortogli a poco a poco dal fondo della coscienza ed ingigantito fino a dominarla tutta. Enrichetta trovò forse, nella storia di questa conversione spirituale, la storia della conversione sua propria? Ella chiuse sempre il segreto nel suo cuore, ma qui rivolge al fratello delle parole che si sentono sorte dalle intime profondità dell'anima: « Io sento, io comprendo, io divido ciò che opprime l'anima « tua. Sì, è ben crudele il momento in cui dobbiamo staccarci « da ciò che ha nudriti i sogni e fatta la gioia del passato. Per « lungo tempo questo distacco lascia nel cuore un vuoto deso- « lante. Ma nessuno può evitare questo dolore, quando la voce « della coscienza si fa sentire ».

Così Ernesto Renan nell'ottobre del '45 esce definitivamente da San Sulpizio ed incomincia una vita dura di lavoro, di studio febbrile, di lotta contro le difficoltà materiali dell'esistenza. Le lettere fra lui ed Enrichetta dal '46 al '50 non furono pubblicate: noi sappiamo solo che durante questi anni in cui Ernesto si abbandonò tutto ad una prodigiosa attività di pensiero fu lei, sempre lei intrepida e fedele, a sostenerlo col frutto del suo lavoro e con l'energia della sua anima, a difenderlo contro una vaga nostalgia del passato, a mantenere in lui l'austero culto del dovere.

Fin dal '45, in una delle ultime lettere, Ernesto le aveva detto: « Quale felicità il giorno in cui la vita domestica ti sarà resa con « tutte le sue dolcezze! Noi saremo felici insieme, buona amica. « Il mio carattere è mite: tu mi lascierai condurre la mia vita « semplice e riflessiva ed io ti dirò tutto quello che penso, tutto « quello che sento ». Questo ideale di vita i due fratelli lo attuarono cinque anni dopo. Nel 50, dopo la lunga separazione che aveva stretto fra di loro un vincolo così sacro, essi si riunirono; e venne per la povera Enrichetta qualche anno di tranquilla dolcezza.

A noi potrà parere un po' uniforme e triste il quadro della vita intima di questi due fratelli; ma, a ben considerare, è dominato da un'austera bellezza. Un piccolo appartamento in fondo ad un giardino silenzioso, un appartamento modestissimo ma che Enrichetta aveva abbellito col suo fine gusto. Quivi ella sovente restava sola tutta la giornata, assorta nel lavoro e nello studio.

Verso sera il fratello rientrava e talvolta erano ore, talvolta brevi momenti di affettuosa intimità: ella tutto sapeva di lui, era a parte di tutti i suoi pensieri, di tutti i suoi lavori, di tutte le sue aspirazioni. Poi, nella stanza raccolta ove niun rumore giungeva della vita esteriore, egli si accingeva al lavoro, ed Enrichetta gli rimaneva per ore accanto silenziosa, china sull'ago o sul libro, oppure lavorava con lui quand'egli, come sovente accadeva, aveva bisogno del suo aiuto. Perchè Enrichetta era una collaboratrice altrettanto modesta quanto intelligente e preziosa. Ernesto Renan dice ch'egli le deve moltissimo per lo stile: « Ella, che s'era fatta una eccellente maniera di scrivere ri-
« gorosa e pura, presa alle sorgenti antiche, leggeva tutto ciò ch'io
« scrivevo, e la sua preziosa censura ricercava con infinita delica-
« tezza negligenze di cui non mi ero accorto fin allora ». Ella spiegava una straordinaria attività in pazienti e gravi ricerche: così sappiamo che fu lei a raccogliere tutte le note del Discorso sullo stato delle belle arti nel secolo XIV, fornendo pure apprezzamenti di una rara giustezza.

Così per alcuni anni Enrichetta riposò il suo cuore in questa vita d'affetto, di raccoglimento e di lavoro. La sua anima si elevava sempre più. Ernesto, dopo aver ricordato il loro perfetto accordo morale, aggiunge: « Però in un senso ella mi superava
« di molto. Nelle cose dell'anima io cercavo ancora materia a lotte
« interessanti o a studi d'arte: per lei, nulla offuscava la purezza
« della sua comunione intima col bene ». Il Renan scriveva questo contemporaneamente alla *Vie de Jésus*: noi sappiamo se questo era vero allora, sopratutto se fu vero di poi! Dopo aver tanto sofferto, ella aveva una vera religione della sofferenza in tutte le sue forme; ed insieme il senso del bello era in lei fresco e squisito più che mai: un raggio di sole, un fiore bastavano a rallegrarla. E in mezzo a tutto, al di sopra di tutto, quel suo grande affetto: lui, lui solo sempre, il fratello, il figlio suo. Non era più il gracile bimbo ch'ella aveva sostenuto ne' primi passi, non era più il giovane inquieto e ardente ch'ella aveva sostenuto nelle prime lotte: era il pensatore e l'erudito che aveva trovato la sua via e la percorreva animosamente nella felice attività della sua intelligenza, nell'inconturbata calma del suo animo. Egli pure la amava sempre, con piena confidenza e con devota venerazione; ma ormai, nel pieno equilibrio del suo essere interno, più non le dava quello che le aveva dato un giorno; e la povera Enrichetta soffriva talvolta di trovare nel fratello meno espansione, meno tenerezza e meno bisogno di tenerezza di quanto ella avrebbe desiderato. Ma in fondo, si appagava di ciò che egli poteva darle, lieta di sentirsi con lui in comunione perfetta di pensiero, lieta di essere l'unica affezione del suo cuore. Povera Enrichetta! qui viene un punto che è, direi, la sola debolezza che ci appaia nella vita e nell'anima di questa donna, ma è una debolezza così naturale, così umana! Il giorno in cui seppe che non era più sola ad essere

amata dal fratello soffrì indicibilmente; e non ostante la viva simpatia, anzi la sincera benevolenza che la avvinse tosto alla donna degnissima entrata nella casa, ben a lungo il suo povero cuore non potè trovar pace. Solo il giorno in cui potè stringere fra le braccia un bambino, un figlio di lui, si riconfortò e rivisse.

Nel 1860 il Renan fu incaricato dall'Imperatore di una missione scientifica nell'antica Fenicia. Durante questa missione, fece un viaggio nella Palestina con Enrichetta: quando poterono scorgere il lago di Genesareth, ella disse che la gioia di vedere quei luoghi era la ricompensa di tutta la sua vita. Fu tale viaggio ad inspirare al Renan la *Vie de Jésus* ed Enrichetta fu la confidente, giorno per giorno, de' progressi del lavoro. « Questo libro io lo amerò — diceva — prima perchè « l'abbiam fatto insieme, poi perchè mi piace ». Ella viveva, come il fratello, in una vera ebbrezza d'animo; purtroppo, gravi malori fisici cominciavano a tormentarla, ma essa li dimenticava nell'incanto de' luoghi, nell'amore del fratello e nell'interesse vivissimo al suo nuovo lavoro. « La sera — narra Ernesto — noi passeg-
« giavamo sul nostro terrazzo, al chiarore delle stelle. Là essa mi
« faceva le sue riflessioni, piene di tatto e di profondità, di cui
« molte furono per me vere rivelazioni. La sua gioia era com-
« pleta; furono, senza dubbio, i più dolci momenti della sua vita.
« La nostra comunione intellettuale non aveva mai raggiunto un
« tal grado d'intensità. Più volte essa mi disse che que' giorni
« erano il suo paradiso. Un sentimento di dolce tristezza vi si
« mescolava. I suoi dolori non erano che assopiti: di quando in
« quando, si risvegliavano come un avvertimento fatale ».

In questo modo, coll'anima vibrante ancora delle emozioni più alte e più pure, ella si spense. In un momento di terribile prostrazione fisica, pur senza sospettare l'imminenza della fine, Enrichetta parlò al fratello; furono parole semplici e gravi: « Io ti ho
« molto amato — disse fra l'altro — talvolta sono stata ingiusta,
« esclusiva; ma gli è che ti ho amato come non si ama più, come
« non si deve forse amare ».

Un accesso di febbre malarica che li colse entrambi uccise subito Enrichetta. Quando il fratello, che potè essere salvato, si risvegliò, i suoi occhi cercarono invano la dolce creatura, la sua voce chiamò inutilmente il caro nome.... Quel cuore che in un solo affetto aveva provato tutte le esultanze e tutte le angosce de' più grandi affetti umani; quel cuore che, secondo l'espressinne di Ernesto, « aveva sanguinato sempre di tenerezza » aveva ora trovato pace: la gran pace del sepolcro.

Le soavi pagine *Ma soeur Henriette* e la dedica della *Vie de Jésus* ci dicono come profondo e degno fu il dolore di Ernesto Renan. « Quando perdiamo un essere amato — dice il Maeter-
« linck — ciò che fa piangere le lacrime che non sollevano è il
« ricordo de' momenti in cui non lo abbiamo amato abbastanza ».
Il Renan non ebbe a piangere di queste lacrime? Forse.... Nella

chiaroveggenza del dolore, egli comprese di non aver avuto talvolta abbastanza tenerezza per la dolcissima che aveva sacrato la vita e l'anima a lui, a lui solo; che l'aveva amato « come non si « ama più, come non si deve forse amare ». Egli cercò di far tacere questo rimorso: « Io prendo a testimonio la sua anima « eletta ch'ella fu sempre in fondo al mio cuore, che regnò su « tutta la mia vita morale come a nessuno fu dato mai di regnarvi ». E qui il Renan disse il vero. Egli diede ad Enrichetta tutto quello che poteva darle. Nelle lotte della sua giovinezza si abbandonò interamente a lei. « O te su cui il mio cuore ama appoggiarsi nei suoi momenti di debolezza! » scriveva egli allora. « C'è una debo- « lezza santa e virtuosa, necessaria per completare la perfetta armo- « nia della natura umana » diceva, appena uscito dal Seminario, in una commozione di nobili rimpianti e di non men nobili propositi. In seguito, questa « debolezza santa e virtuosa » gli divenne del tutto estranea. Chiuso il suo dramma intellettuale, egli non conobbe mai quelle angosce, quelle disfatte, que' turbamenti che ci fanno ricercare con appassionato desiderio la tenerezza di un cuore amico. Onde, nell'equilibrio interno e nell'assenza completa di sventure esteriori, egli amò la sorella di un affetto profondo sì, ma tranquillo ed uguale.

Ernesto aveva trentotto anni quando Enrichetta morì. « Ella « era un organo della mia vita intellettuale, e realmente una parte « del mio essere è scesa con lei nella tomba » egli disse. E in noi sorge spontanea la domanda quale azione ella avrebbe avuta sul fratello se, invece di abbandonarlo proprio all' inizio della sua fortunata carriera, ve lo avesse accompagnato: perchè Enrichetta, nella sua imparziale rettitudine e nella sua meravigliosa perspicacia, aveva indovinato alcune di quelle tendenze che più tardi informarono sempre più l'animo e l'opera del Renan. « Un carat- « tere che la ferì ne' miei scritti — diceva egli nel 61 — fu « un sentimento d'ironia che m'assediava e ch'io mescolavo pur « alle cose più alte.... Quest'abitudine la feriva ed io gliela sacri- « ficai a poco a poco ». Ah, chi può dire se, avendo ancora accanto la sorella, avrebbe potuto il Renan passare da una nobile serietà di spirito a quella posa d'ironia trascendentale, a quella frivolezza sapiente e raffinata che tanto ci urta e ci offende nei *Drammi filosofici?*

Il Renan quale ci si rivela in queste lettere giovanili è un'anima ricca di entusiasmi, d'affetti, di fede; quest'anima noi la ritroviamo ancora, sebbene non più così integra, nelle prime opere; ma che cosa è diventata negli ultimi tempi? non forse un maligno spirito di scetticismo e d'ironia l'ha uccisa? Io ho sotto gli occhi la conclusione dei *Souvenirs*: e la espressione più squisita, ma insieme più scoraggiante, di quella *ataraxia* a cui giunge uno spirito che osservi il mondo come uno spettacolo di cui si è disinteressato: « Dicendo addio alla vita, io non avrò che a levar rin- « graziamenti dell'amena passeggiata che mi fu concesso di com-

« piere attraverso la realtà ». E s'indugia a dirci tutto ciò che concorse a rendere amena la sua passeggiata. Ma al di sopra di tutte queste largizioni della natura e di tutti questi sorrisi della fortuna, al di sopra di tutto ciò per cui egli rivolge al cammino percorso un tranquillo sorriso di gratitudine misto d'ironia, un bene altissimo noi gl'invidiamo; forse — nella parte migliore del nostro essere — questo soltanto: la intera illuminata devozione della più pura, della più forte, della più dolce anima femminile. Benedicendo la natura che gli risparmiò sempre, quasi con particolare benevolenza, i colpi troppo rudi, egli aggiunge: « Una « volta, al momento della morte di mia sorella, essa [la natura] « mi ha, alla lettera, cloroformizzato, perchè io non fossi te- « stimonio di uno spettacolo che avrebbe forse prodotto una « lesione profonda ne' miei sensi e nociuto alla serenità ulteriore « del mio pensiero ». Ah, no! non qui, non in questo modo noi vorremmo il ricordo della creatura eletta. Ed in ossequio all'anima bellissima di lei, noi abbiam bisogno di evocare qui accanto al Renan calmo, ironico, spettatore indifferente del mondo, il Renan de' primi tempi, il giovane serio ed entusiasta. Noi abbandoniamo questa pagina fredda (e non vera, noi lo sentiamo bene, poichè non si distrugge l'umano con un capriccio di dilettante), questa pagina ov'egli pretenderebbe darci il sunto prezioso del suo pensiero e della sua esperienza, e ricerchiamo il grido che vent'anni prima erompevagli dal cuore nel tracciare la biografia della sorella; « O Dio! chi m'avrebbe detto che un giorno la mia Enri- « chetta sarebbe spirata a due passi da me senza ch'io potessi « raccoglierne l'ultimo sospiro?... O cuore ove arse senza posa « una sì dolce fiamma d'amore; cervello ove s'accolse un pensiero « così puro; occhi bellissimi donde raggiava la bontà; lunga e « delicata mano ch'io ho stretta tante volte..., io fremo d'orrore « quando penso che voi siete in polvere. Ma tutto non è quaggiù « che simbolo ed immagine.... La nostra Enrichetta vive mille « volte più realmente che al tempo in cui co' suoi deboli organi « si sforzava di creare la sua persona spirituale e, gettata in mezzo « al mondo che non sapeva comprenderla, cercava ostinatamente « la perfezione. La sua memoria ci resti come prezioso argo- « mento di quelle verità eterne che ogni vita virtuosa contribuisce « a dimostrare. Io credo ora con evidenza che tutta la logica del « sistema dell'universo sarebbe distrutta, se vite come questa non « fossero che inganno ed illusione ».

No, non ci urta la contraddizione pur manifesta per cui egli, che nella immortalità dell'anima personale vide sempre solo un mito poetico, abbia qui bisogno di credere che la esistenza di un'anima che conobbe soltanto la virtù e il dolore si continui in un mondo superiore. Non ha detto Pascal che il cuore ha delle ragioni che la ragione non conosce? E chi, pur abituato a considerar le cose umane nella concezione del determinismo universale, ha potuto veder morire una persona cara e non raccogliersi tutto

tutto in questo supremo mistero, e non riempiere l'universo della sua rivolta angosciosa e non abbandonarsi almeno un momento ad un pio sogno del cuore?

Del resto il Renan, che nella biografia di Enrichetta accoglie la speranza dell'al di là e nei *Souvenirs* dichiara assurda, inutile questa speranza, dà in entrambi i casi delle ragioni puramente sentimentali; e poichè, in tutto ciò che è dominio del sentimento, la vittoria è sempre perciò che più intimamente commuove, viene spontanea la domanda: ci commuove di più il Renan quando, nel pensare alla sorella, ha bisogno di credere che le vite come questa hanno un domani; oppure quando, rivolgendosi a guardare il proprio cammino, ci dice testualmente: « Io ho tanto goduto in « questa vita, che non ho davvero il diritto di esigere un com- « penso d'oltretomba? »

O. Maria Barbano.

Ognuno ignora il fatto che felicità e infelicità e senso dell'esistenza, sono un mistero vitale; ognuno le fissa assolutamente su qualche ridicolo particolare della vita esteriore, e ciascuno rimane al di fuori del modo individuale di vedere di ogni altro.

W. James.

Una metà degli uomini chiude interamente gli occhi di fronte al significato interiore della vita dell'altra metà.

W. James.

L'IDEALITÀ RELIGIOSA DI QUIRICO FILOPANTI

« I diseredati e gl' infelici furono l' unica cura di Filopanti...
« . . . . la sua vita fu un inno d' amore »
ETTORE SOCCI.

Il Cristianesimo quale lo intendono le chiese e lo sofisticano i teologi, non poteva soddisfare un' anima come quella di Quirico Filopanti (1).

La fede di questo ricercatore della verità, coincidendo — forse non a caso — con quella di uno tra i più diffusi e operosi centri di Illuminismo, con quella cioè dell' Ordine Martinista, ha il fondo prettamente Cristiano nel senso esoterico della parola e spinge quindi l' occhio ben lungi dalle muraglie anguste in cui i pretesi interpreti del Vecchio e del Nuovo Testamento credettero di poter relegare la religione.

« La religione dell' avvenire sarà fondata sul Cristianesimo, ma non può essere il Cristianesimo in alcuna delle sue attuali forme, tutte abusate dai sacerdoti, tutte in guerra colla scienza e colla ragione, tutte rose dal tarlo di una irrimediabile decadenza ».

In questa affermazione del Filopanti è tratteggiato tutto il suo pensiero.

Come intendeva dunque il Cristianesimo questo saggio che, pensando ed operando, seppe integrare politica, scienza, fede, in una teorica che ha del meraviglioso e del solenne?

Come potè Egli che dei dogmi fu nemico, Egli che libero muratore e repubblicano diede tutta la vita all' ideale di una civiltà veramente umana, avere un' anima profondamente religiosa, di quella religiosità che non è compresa nè dai Sinedri che scomunicano nè dal volgo che deride?

Come potè Egli, l' uomo che ebbe il coraggio del soldato e la fibra del tribuno, sentire che vibrava nel Cosmos a traverso le multiple forme uno Spirito immortale e che dal più piccolo infusorio al più gran sole una provvidenziale e intelligente legge di armonia svelava all' uomo, prediletto della Natura, il mistero di

(1) « Quirico Filopanti, scrive Ettore Socci, fu uno dei più fervidi apostoli dell'amore tra gli uomini: cambiò il suo nome di Giuseppe Barrili, in quello di Filopanti — *amico di tutti* — e questo nuovo nome fu il programma della intera sua vita. Fu su tutti i campi di battaglia *senza sparare mai un colpo di fucile,* orgoglioso di essere olocausto volontario di una causa magnanima, deciso di non macchiarsi mai di una uccisione, fosse pure di un nemico ».

Dio, di quello stesso Dio che Egli nella Costituente Romana del 1849 mazzinianamente accoppiava all' Uomo collettivo, il Popolo, suo unico e progressivo interprete?

Per quale processo scientifico e psicologico Quirico Filopanti potè assicurarsi che le linee generali del suo sistema storico-religioso erano gli eterni ed immutabili frammenti di vero che sia dato percepire all' uomo nel grado di evoluzione in cui oggi normalmente si trova?

Filopanti fu una di quelle anime che si intuiscono, si leggono limpidamente anche a traverso una forma che ha del mitologico e del favoloso e si sentono all' unisono con la nostra, se si ha la fortuna di averne una che sappia ricevere quanto di buono emana da quella dei saggi...

Fu una di quelle anime che si sentono, ma che riesce disagevole mettere, a traverso una rapida corsa nel campo delle loro manifestazioni, in comunicazione con gli altri.

In ogni modo, cercherò di chiarire il concetto, per me profondissimo, ch' Egli ebbe delle grandi questioni che oggi più che mai interessano gli spiriti più aperti e più nobili e, accingendomi a questa impresa, non certo facile, ricorderò volentieri le parole di Claude De Saint Martin, il grande iniziato:

« Ma i profani non vi leggeranno, siate chiaro od oscuro, esteso o conciso.

« Non vi sono che gli uomini di desiderio che vi leggeranno e profitteranno della vostra luce: dategliela più chiara e più svelata che sia possibile ».

* * *

La teoria massonica dei tre mondi si sperde con la notte dei tempi e il Fludd non fece che ripetere, per mandato dei Rosa-Croce, un antico insegnamento quando (XVI secolo) affermò che vi sono tre mondi: l' archetipo, il macrocosmo e il microcosmo e cioè Dio, la Natura e l' Uomo.

Saint Martin, che fu certo uno de' pochi filosofi che seppero leggere a traverso i misteri della Vita e dell' Infinito, riattaccandosi a questa secolare dottrina e svolgendola, consigliava a studiare la natura dalla costituzione dell' uomo e non l' uomo dalla natura, per risalire quindi alla costituzione divina.

È una analogia che si stabilisce ed è da questa che sorge, a traverso l' analisi dei vari termini, quella sintesi che Trismegisto chiama il « miracolo dell' unità ».

È il metodo migliore giacchè è quello che va dal cognito fisico all' incognito metafisico, o meglio dal visibile all' invisibile.

Questo metodo che può avere per i superficiali le apparenze di una cosa fanciullesca è invece profondissimo nella sua semplicità e non a tutti è dato giungere a buon porto a traverso il labirinto dei quadri analogici che, a guisa di tavola Pitagorica, gli ermetisti compilano e studiano.

Nelle opere che trattano tali argomenti e che sono a portata di tutti, come ad esempio in quella del Dottor Encausse sull' occultismo e lo spiritualismo, noi vediamo delle analogie che sono di una evidenza assiomatica e che parallelamente sono uguali tra loro (1).

Abbiamo così la tavola analogica con Dio, l' Uomo, l' Universo; quella col cocchiere, il cavallo, la carrozza; quella col macchinista, il motore, la vettura, ecc.

Fu l' analogico il metodo di cui, accanto all' induttivo e al deduttivo, si valse con tanta chiarezza ed efficacia il Filopanti.

Dalla affermazione dell' Infinito di cui lo spirito umano, riflettendo, può agevolmente convincersi considerando la *infinitudine potenziale* di tutte le quantità della matematica: numero, estensione, tempo, forza dinamica, Filopanti va al concetto dell' Universo ch'è l'insieme di tutti i mondi e risale a Dio eterno « che ha avuto dinanzi a sè un tempo infinito per creare successivamente un numero infinito di mondi, sia che si ammetta la possibilità della creazione dal nulla, sia che la creazione non consista che nel dar un nuovo ordine ed assetto alla materia preesistente ».

Chè — Egli osserva — se non vi fosse Dio e l' Universo fosse limitato, gli elementi di questo nostro mondo avrebbero avuto un tempo infinito per disperdersi attraverso lo spazio infinito, senza avere il compenso di elementi provenienti da altri mondi, e quindi non esisterebbe neppure un mondo solo.

Il concetto di Dio, Filopanti lo riconferma quando esamina la mente umana, ne analizza le facoltà dal Raziocinio alla Sintesi, dalla Volontà all' Analisi, e, anatomizzando il cervello dell' uomo nelle sue più microscopiche latebre, vede che al disopra della ponderabile materia deve esistere qualche cosa ch' è in noi la più alta manifestazione del divino, deve esistere insomma ciò che si chiama lo spirito.

Il cervello non è quindi il *produttore* del pensiero, ma l' *organo* attraverso il quale l' *io* reale ed eterno si manifesta (2).

« Io credo — Egli scrive nel suo « Dio liberale » — che in qualche guisa i nervi si possano paragonare ai fili metallici del telefono, e la polpa cerebrale alla batteria di Volta; si potrebbero ancora paragonare i nervi all' albero orizzontale ed alle corregge di trasmissione di un opificio; il cervello al focolaio ed alla caldaia della macchina a vapore. Infatti, è lecito il domandare se,

---

(1) *Librairie Félix Alem*, Paris, 1902.

(2) Questo *io* reale ed eterno evolve, secondo Filopanti, mediante la *Reincarnazione* e la *Trasmigrazione*, dottrina largamente sostenuta nelle sue « linee Pitagoriche » e che ha alto valore etico perchè, egli dice, rende l'uomo sprezzatore della morte, forte e coraggioso nelle battaglie fisiche e morali della vita, rassegnato e paziente nella sventura. Giova ancor più all'Umanità complessiva perchè rende gli uomini migliori e interessa ogni generazione a preparare il benessere delle generazioni future, alle quali ognuno sperarà o temerà di dover partecipare.

almeno in via di semplice ipotesi, non si possa ammettere che il vero ufficio della polpa cerebrale sia quello di elaborare in qualche guisa un fluido od agente imponderabile, analogo all' elettricità, od al calorico, che sia non il pensiero, ma un misterioso alimento od eccitante della vera sostanza pensante ». (1)

Il reale *organismo pensante* che risiede indubbiamente e principalmente nel cervello, può essere anche supposto esteso a tutte le parti del corpo visibile ed in questo caso « si potrebbe ancora comparare alla macchinetta manipolatrice del telegrafo di Morse, ovvero alla macchina a vapore propriamente detta, cioè al cilindro, col suo stantuffo, colla sua asta, col suo distributore, che attinge il vapore dalla caldaia, ma è da esso interamente distinto ».

L' analogìa più saliente è pel Filopanti tra il cervello umano e l' organo da chiesa.

Egli suddivide l'organo nelle sue parti principali e ne esamina la funzione: fa poi un parallelo col cervello che in parte gli corrisponde, e deduce che, come *senza l' organista* è impossibile che vengano fuori i suoni dallo strumento che ci da melodie eccelse, così dal cervello niente può uscire senza quell'agente occulto che costituisce in noi l' *essere pensante,* agente occulto che l' anatomia ordinaria e l' istologia non hanno ancora scoperto.

E come è mordace nel suo linguaggio temperato e sereno quando rimprovera quei naturalisti che « osservano e studiano l' organo dalla parte superiore, o per di sotto e così veggono i mantici, scorgono il serbatoio dell' aria, le valvole e le molteplici leve, ma *non veggono il suonatore* » !

Almeno questi forti praticanti dell' analisi, ma pessimi costruttori di sintesi, questi scienziati che sulla materia da loro toccata e sezionata si sono creati una metafisica a rovescio, traessero dalla loro analisi argomento ad ammirare vieppiù la sapienza del Fabbricatore dell' organo !

Mainò ! — osserva il nostro buon Quirico — sono persuasi che, come l'organo suona da sè, così in qualche guisa si è fatto pure da sè...

* * *

La legge di armonia che regola l' Universo è per Filopanti la irrefutabile prova della necessaria esistenza di un Grande Architetto.

Questa legge di Armonia Egli la riscontra a traverso la Chimica, l'Astronomia, la Botanica, la Zoologia e la Geologia e nelle coincidenze cronologiche.

Dalle proporzioni determinate e costanti che si verificano nelle composizioni chimiche, nelle quali Filopanti non vede l' opera del Caso, ma il resultato di misure, di disegni, di ragionamento e di

---

(1) « *Dio Liberale* ». *Sintesi Scientifica ed Istorica di Enrico Filopanti.* — In Bologna presso Nicola Zanichelli, 1880.

volontà di qualche Intelligenza superiore all' intelligenza umana, Egli giunge dritto, senza mai deviare, ai mirabili parallelismi cronologici fra la antiche storie d'Israele, di Roma, di Grecia e la storia delle moderne rivoluzioni politiche, parallelismi che per Lui rispondono ad un disegno provvidenziale e che furono già annunciati alle genti dal profeta Aggeo.

Di queste armonie cronologiche, Filopanti dà le prove e da esse intuisce la esistenza di un occulto ma irresistibile potere che di avvenimento in avvenimento, di civiltà in civiltà, ricorda: « *Sono io che regolo i destini dell' Umanità* ».

Egli interpreta la Bibbia ebraica ed i Vangeli con metodo suo speciale: poco o punto si vale della lettera, ma entra nello spirito di questi testi sacri e ne deduce la teoria dell' evoluzione dello spirito a traverso l' evoluzione dei mondi.

Evoluzione per la quale « l'ordine andrà sempre più accostandosi al limite della perfezione senza raggiungerlo giammai, come una curva geometrica sempre più si avvicina all' assintoto senza mai toccarlo, di mano in mano che c' inoltreremo nel luminoso ed infinito sentiero della futura Eternità ».

Triplice è la manifestazione della Forza creatrice universale, ch' è forza intelligente: il principio divino che agisce sul cammino generale dell' Universo, il principio in azione nell' Umanità e il principio in azione nella Natura.

Il principio in azione nell' Umanità è il Cristo degli ermetisti che Filopanti ama chiamare col nome che per la prima volta gli gli fu dato da Isaia, cioè Emmanuele che secondo l' etimologia vuol dire: Dio è con noi.

Cristo o Emmanuele lo si trova così a traverso tutte le grandi epoche della storia del mondo, come il poeta e l' eroe di una immensa epopea.

Lo si trova in aspetti differenti, ma sempre uno ed immutabile nella sua natura divina.

È Emmanuele, ossia il Verbo, che dal primo assetto del Cosmos fino ai secoli dei secoli che verranno guidò, guida e guiderà l' evoluzione dell' uomo.

È sempre Cristo, da Emmanuele primo uomo, a Crisna, a Gesù...

E le analogie storiche tra Crisna (999-1067 E. A. e 3000-2934 A. C.) e il martire di Nazzaret sono tali da fare seriamente pensare e da convincere che Filopanti si apponeva al vero quando da queste traeva conferma delle sue radicate idee intorno alle realtà e perennità del principio divino in azione nella Umanità, muoventesi parellamente al principio in azione nella Natura.

Non mi pare ozioso ricordare quì come le analogie tra la leggenda Cristiana e la Buddhistica siano doventate in questi ultimi tempi oggetto di studi accurati e dotti e di preoccupazioni non certo artificiose, e parmi quindi doveroso il tributare alla memoria di Quirico Filopanti il dovuto omaggio di riconoscenza,

come all'anima dell'uomo che, in mezzo al cozzare delle più disparate dottrine e nel vortice delle politiche vicende, seppe con occhio acuto riunire in sintesi le grandi manifestazioni del divino e trarne la legge di progresso indefinito che guiderà gli uomini sempre innanzi verso il Vero, il Buono, il Giusto.

Sintesi per la quale è logico, è necessario anzi, che Crisna e Gesù siano due differenti incarnazioni dello stesso Verbo.

Filopanti è così convinto di questo ed è quindi così lontano dal cattolicismo e dal cristianesimo delle chiese, che chiama il mito Buddhistico « leggenda cristiana di Crisna » mentre chiama l'altro « storia evangelica della vita di Gesù ».

I punti di contatto tra il Nuovo Testamento e i testi sacri dell' India, già notati da Arturo Schopenhauer, e dei quali si è occupato con profondità Rodolfo Seydel professore di filosofia a Leipzig e sulle cui orme, da un punto di vista prettamente laico, ha poi scritto l'Hubbe-Schleiden, (1) furono dunque dal Filopanti ricollegati al disegno provvidenziale pel quale in tutte le epoche visse e vivrà, oggetto di fede e di omaggio, sotto i nomi i più diversi « la sacra e sublime figura del Cristo che per gli antichi Egiziani era Osiride; per gli antichi Greci e Romani era Giove; per i Persiani Oromasis; per gl' Indiani era ed è Crisna; per gli Ebrei Mosè; pei Cinesi, pei Giapponesi, pei Tartari è Buddha; per gli Arabi, pei Turchi e per gli altri Mussulmani è Maometto; per gli Europei e per gli Americani è Gesù ».

Gesù è per Filopanti la principale e più importante incarnazione di Emmanuele.

È a questa incarnazione, già annunciata dal Buddha che profetizzò la comparsa sulla terra « del Maestro dell' amore misericordioso », che l'Uomo collettivo deve maggiormente la sua salute, ed è mercè gl'insegnamenti che vengono dalla vita di Gesù, insegnamenti che male si leggono a traverso la morta lettera delle scritture, che lo spirito umano, il quale sopravvive e trasmigra sempre migliorando, si ricongiunge a Cristo e con questo a Dio.

Ê questo, se non l'ho male interpretato, un Cristianesimo che lega tutte le generazioni passate, presenti e future e che non ha quindi i segni caduchi e mortali di quello delle Chiese; un Cristianesimo che è eterno perchè — come annuncia il Ring Vedas — « Quantunque di tempo in tempo Egli invecchi, altrettante volte ringiovanisce ».

EDUARDO FROSINI.

---

(1) Vedi di Rudolf Seydel: *L' Evangelo di Gesù nei suoi rapporti con la tradizione e l'insegnamento di Buddha.* Leipzig, 1882, Breitkopf. — *La leggenda di Buddha e la vita di Gesù secondo gli Evangeli.* Leipzig, 1884, Otto Schulze. — Del Dr. Hulbe Schleiden, di cui la casa editrice: *Ars Regia* di Milano viene di pubblicare: *Evoluzione e Teosofia*, è interessante l' opuscolo: *Gesù è egli Buddhista?*, presso Felix Alean, Parigi, 1894.

VERITÀ ED UNITÀ

Non parrà forse inopportuno che alla vigilia quasi del giorno in cui deve radunarsi un solenne Congresso delle religioni, sia qui trattato, benchè da voce poco autorevole, di un soggetto che ad esso congresso può in certo modo attenersi: sul rapporto, cioè, tra verità e unità.

Infatti, la sentenza che la verità è una, è tale, che, così indeterminatamente esposta, può suonare egualmente bene, sia sulle labbra di un dogmatico massime se battagliero e però ardente del desiderio che la verità da lui professata trionfi, come di un ricercatore eterodosso e libero della verità. Così all' incirca è della fortuna di certe frasi, per cui può avvenire, come avvenne, che il motto di S. Giovanni: *La verità vi farà liberi*, sia a capo tanto di un foglio razionalista e anarcoide quanto di un foglio cattolico, anzi clericale.

E qui verrebbe a capello l'antica domanda: *Quid est veritas?* ma in senso alquanto modificato e, sia pure per un istante, facendo tesoro dello scolastico ammonimento: *distingue frequenter*. Sì, veramente, convien distinguere, perchè pur troppo avviene che, essendo il linguaggio il necessario strumento del pensiero filosofico e scientifico, così questo subisca necessariamente la tirannide di quello. E che il linguaggio sia strumento imperfetto fu già avvertito da Dante, e, ciò che è più meraviglioso, più imperfetto nella sua parte più spirituale.

Già il Poeta ebbe a dire:

> .... vedo come il più divin s' invola
> Nè può il giogo patir della parola.

Il linguaggio è imperfetto nella sua parte più spirituale, perchè la parte più spirituale di noi, come del nostro linguaggio, tocca le zone dell' infinito che, per noi, si confonde spesso con l' indefinito.

Ma, lasciando di parlare sulle generali, anzi tutto conviene distinguere la verità in astratto dalla verità in concreto, o meglio e più, la verità reale, che è infinita, dalla verità professata. Non è, badisi, distinzione sofistica o casuistica.

Provisi a affermare qualsiasi verità e si vedrà che, molto spesso, l'opposta è altrettanto vera.

Ciò, è vero, avviene massimamente nel campo pratico, più che teoretico ma, come vedremo, non sfugge a ciò nemmeno il campo teoretico.

Nel campo pratico ci dà un notevole esempio l'Antico Testamento. Ben sapeva distinguere i varî lati di una verità l'autore

dei Proverbî il quale, allato all'affermazione, per esempio, che allo stolto devesi rispondere secondo la sua stoltezza, opponeva quell'altra: che allo stolto non deve rispondersi secondo la sua stoltezza, che è altrettanto vero. E l'autore dell'Ecclesiaste ci dà luminosi esempi di tali verità colte, per così dire, guardando alle due fronti di una medaglia. « Rerum concordia discors » era il motto del Conciliatore. L'antico Testamento è più eloquente in ciò che il Nuovo, perchè l'Antico rappresenta, direi, piuttosto l'aspetto dinamico, e storico della verità di fede, il Nuovo piuttosto una professione attuale e pratica per il suo stesso ufficio eminentemente divulgatore, in confronto dell'Antico.

L'Antico ci appare un'Enciclopedia a fondo profetico (massime nella sua parte più moderna); il Nuovo un messaggio, come appunto fu detto. Ed è naturale che per la divulgazione in Occidente della fede orientale, potesse non essere sufficiente l'Antico Testamento. Ma la verità professata va distinta dalla verità reale per un'altra ragione. Il dubbio, infatti, non è per tutti, un buon guanciale, come per il Renan, per servirci della sua stessa frase.

Anzi, per la generalità è un incomodo guanciale; e nelle menti poco colte o infantili niun dubbio può albergare ed è subito mutato in affermazione e non solo, ove si tratti di cose alte e delicate, ma anche dei fatti di piazza e della giornata.

Su questo tronco nasce il dogma. Ma la verità di un fatto è sempre una, sento mormorare, sì di un fatto materiale e umano come di un fatto sovrassensibile e che tocca le regioni dell'eterno. — Sì, rispondo, ma un fatto qualsiasi, non è insieme la risultante di molti fattori? La causalità è mai una, o non è piuttosto moltеplice? La verità è una nel senso, all' incirca, per cui uno Stato è *uno*.

L' *Unità* è *unione* anzitutto, è unione di molte parti che si raccolgono intorno ad un centro. L'organismo è unione di varii organi, di varie forze, che si raccolgono intorno ad un centro che è il cuore o il cervello. Anzi, si potrebbe dire che il nostro organismo è il complesso di varii organismi che si unificano intorno a varii centri.

Il sistema solare è un'unione di organismi planetarî, che si raccolgono, come intorno ad un centro comune, intorno al sole. Ma, prima di unirsi intorno ad un centro massimo, devono necessariamente unirsi intorno a centri minori, come il nostro organismo. È la magnifica visione dantesca della fine del II canto del Paradiso, o meglio della fine del canto IV, delle strofe 42-44. Splendida questa rappresentazione di ripiani, sempre più larghi ed elevati di verità, tutte aventi un proprio centro, e tutte poi in comune un centro massimo, un'Unità suprema che non può essere che spirituale e intellettuale.

Ma i centri o i piani supremi sono infiniti e quindi anche la Verità è infinita. E, discendendo dalle sfere del Cielo a quelle della nostra umile « aiuola che ci fa tanto feroci », anche il culto della

verità vuole un centro in cui raccogliersi. In verità però, anch'essa, più che un centro, ha più centri. La Chiesa Romana ha un bel professare da secoli, l'ideale, certo nobile: *unum ovile et unus pastor,* ma è ideale come il messianico, che si proietta lontano nei secoli, senza, ahimè! fermarsi o realizzarsi mai.

Infatti, quando anche si voglia supporre che la Chiesa Romana riesca compiutamente a trionfare quaggiù, essa non avrebbe fatto che raccogliere intorno al suo centro, più centri, ma questi continuerebbero a sussistere, più o meno autonomi, ma sempre a sussistere. All'incirca come lo Stato Italiano che, pure unificandosi, non potè e forse non potrà mai realizzare la completa fusione delle varie unità. L'Unità assoluta non appartiene che all'Unità suprema, cioè a Dio....

E poi, forse è provvidenziale che la verità, essendo Infinita, non possa essere monopolizzata. Come ogni popolo deve seguire il proprio genio, la propria indole, così ogni verità di fede ha la sua missione e deve seguire il suo solco.

Così nella società avviene che alcuni professionisti più si occupino dell'organismo fisico, altri più dell'organismo spirituale. Anche le religioni nel loro corso storico abbracciano e il mondo fisico e il mondo morale. Alcune religioni forse guardano più strettamente l'uno, altre più l'altro. L'unità nasce dall'unione e l'unione dalla varietà che è condizione di vita (la quiete assoluta non è concepibile che dantescamente nel 1° Cielo). Un centro comune, una verità può unire sì tutti gli spiriti ed è il concetto di un'Unità suprema e spirituale, mirare alla quale non si può senza comunione, concordia e carità di spiriti.

Perchè religione non è, mi perdoni il Croce, ciò ch'egli dice (1): « nella sua essenza altro che il bisogno che ha l'uomo di una chiara veduta sul concetto e il valore della realtà e della vita » — Se così fosse, la religione si confonderebbe colla filosofia.

Religione certamente è anche quello, e nelle menti più elevate certo è la risposta a quel quesito. Ma nella sua natura più profonda e tradizionale è la risposta ad un bisogno intimo, congenito, spirituale, risposta attinta ad una o più esperienze, spirituali soprattutto, esperienze riuscite ad un accordo o comunione, sia per influenza di ingiunzione esteriore, sia per libero patto.

Il quale libero patto, e un fecondo accordo e uno spirito di perfetta tolleranza m'auguro il frutto del prossimo Congresso delle Religioni e di quelli che spero non tarderanno, e frequenti, a succedergli.

LEONE LUZZATTO.

---

(1) v. « Cultura » n. 1 del '908.

INTORNO ALL'IGNOTO

TUTTO È ENERGIA

(MODERNA TEORIA DEGLI ELETTRONI)

Il problema della Filosofia della Natura è strettamente connesso con la teoria della conoscenza, dovendosi dimostrare innanzi tutto l'esistenza appunto di un *quid* esterno. Errano perciò coloro che trattano il problema solo sotto l'aspetto fisico, ma errano anche coloro che lo trattano solo sotto l'aspetto gnoselogico, astraendo dai risultati delle singole scienze, per quanto esse da sole non possano risolvere l'arduo compito.

Che cosa l'uomo conosce? Le persone indotte e spesso anche gli scienziati, i materialisti in genere vivono ancora nel limbo di ingenuità da prendere per assolutamente esterno ed oggettivo quello che *diventa* tale solo perchè vi è una coscienza che trasforma ed elabora le impressioni sensitive, che si creano in noi, proiettandole esternamente. Ma la critica della nostra conoscenza ci ha tolto quest'illusione puerile e fantastica e ci ha dimostrato che l'uomo *non può uscire mai da se stesso*; che egli ha una conoscenza diretta, immediata, certa, *in re*, solo delle sue sensazioni, dei suoi sentimenti, dei suoi processi di volere, e che perciò del così detto mondo esterno la sua conoscenza non può essere che relativa, indiretta, mediata, *circa rem*.

Nè la ragione (l'intelligenza, la logica) ci potrebbe dare una conoscenza assoluta, perchè — per quanto adempia ad una funzione importantissima di selezione, di coordinazione, di condensazione delle esperienze sensoriali al fine supremo di farci acquistare e ritenere il massimo delle cognizioni utili alla vita col minimo sforzo intellettuale — essa non lavora che su fatti relativi alla struttura degli organi di senso ed agli altri stati psichici coesistenti e preesistenti, per cui il suo prodotto non può essere che relativo e contingente.

Ma se noi non conosciamo di certo che i nostri fatti psichici, unica conseguenza logica sembrerebbe a prima vista il *Solipsismo*, la desolante teoria che nega l' esistenza di un *quid* a noi estraneo. Senonchè neanche i fatti psichici si spiegano senza ammettere, magari sotto forma di ipotesi, l'esistenza di un *quid* esterno, un altro da noi. La rappresentazione non è un fatto unico, assoluto, inscindibile, ma è già una *sintesi* di sensazioni, così la sensazione è già una *sintesi* fra una causa provocatrice (*stimolo*) ed una causa interna (*tendenza psichica*). Ed anche i sentimenti ed i concomitanti processi di volere devono far presupporre l'*esistenza* di un altro *quid*. I sentimenti ed i processi di volere sono *funzioni*

dei bisogni se soddisfatti o meno. Perciò quel *quid*, atto a soddisfare i nostri bisogni, e verso il quale siamo attratti o repulsi, devesi ritenere esistente al par dei bisogni che soddisfa.

Esclusa la possibilità di una conoscenza assoluta, ma ammessa anche la necessità di dover trascendere dal soggetto e ritenere egualmente reale un *quid* estraneo a noi come concausa delle nostre rappresentazioni e come mezzo adatto alla soddisfazione dei nostri bisogni, l'altro problema che interessa il filosofo è questo: « Il *quid* esterno è un misto di attività e di passività, di forza e di materia, o è sola forza, sola energia? » Se l'unica cosa certa è l' interna volontaria attività, che avvertiamo sotto forma di energia, se i fatti psichici coscienti hanno i caratteri della spontaneità, della relatività, dell'impulsività, dello scorrere perenne, allora l'unica ipotesi possibile — come avea dimostrato il Leibniz — è che il tutto, di cui la mente non sarebbe che una parte, sia un'energia efficiente, abbia anch'esso i caratteri dell'impulsività, della tendenza, della spontaneità, del divenire continuato. E qui non si possono fare che due altre ipotesi: o che tutto sia spirito — la tesi del monismo spirituale della filosofia del Mimansa, di Berkeley, di Hegel, e della recente teoria dell'*Immanenza*; — o che tutto sia energia, un *quid* che cambia proprietà e funzioni nel suo sviluppo. — la tesi della filosofia del Sankhya Kapila, della scuola jonica dinamica di Diogene e di Eraclito e del dinamismo modernissimo. Io propendo per questa seconda ipotesi (1), perchè permette la possibilità delle singole scienze, laddove la prima col ritenere che tutto sia spirito, deve di necessità negare tale possibilità, contrariamente a quanto i progressi di queste scienze insegnano. Ma non è esclusa l'ipotesi di un idealismo universale alla Hegel, o — meglio — di un volontarismo alla Schopenhauer.

E non solo il mondo interno, psichico, a noi si presenta immediatamente alla coscienza come un'energia ampia e potente, ma anche il concetto del così detto mondo esterno in noi si forma solo in seguito ad esperienze sensoriali e muscolari di forza e *non altrimenti*. Questa constatazione devesi a P. Secchi, ad Helmholtz, a Spencer, e recentemente a Boutroux.

Difatti noi diamo il nome di materia ad un *quid*, che percepiamo sotto forma di *massa*. Ora, noi argomentiamo all' esistenza di questa *massa* dall'*inerzia* cioè dalla resistenza, che riceviamo quando vogliamo mettere in moto un corpo o vogliamo fermarlo. Ed è questa appunto un'esperienza psichica dello sforzo, della fatica che dobbiamo fare per vincere tale resistenza, tanto che nel linguaggio comune si dice vincere l'inerzia per dire vincere una forza a noi antagonista. In seguito alla nozione di *massa* viene quella di *peso* e di *densità* relativa ai corpi, che perciò sono anch'esse

(1) Confronta il mio *Saggio di Filosofia Scientifica* (Unione Tip. Editrice Torinese) e *Tutto è Energia* (Piacenza, Società Editrice Libraria).

delle esperienze muscolari di forza, che ricaviamo dalla resistenza che a noi oppone il *quid* esterno. Lo stesso concetto di forza è un equivalente di quella energia intima efficiente, di cui noi abbiamo direttamente coscienza, di quello sforzo che continuamente facciamo per opporci agli altri esseri che agiscono su noi; per modo che con un ragionamento analogico crediamo che gli agenti esterni eseguano uno sforzo simile al nostro.

Ma si dice che la materia ha la proprietà di occupare spazio. L'osservazione è antica, suggeritaci immediatamente dai nostri sensi, e con Descartes ha acquistata forma filosofica, dividendo egli la realtà in due ordini eterogenei: *res extensa* e *res cogitans*. Però, per quanto diffusa, questa credenza non regge ad una seria critica analitica. Già fin dai suoi tempi Berkeley (1) faceva notare che non si può parlare di proprietà primarie e secondarie: « Lo spazio, la solidità, diceva, la figura, il movimento sono considerati come qualità primarie, ora nessuna di queste può essere concepita senza grandezza e la grandezza non è che il risultato di un rapporto. Invano uno si sforzerà di pensare uno spazio che non sia grande nè piccolo; un movimento che non sia rapido nè lento; una solidità che non opponga un certo grado di resistenza. L'estensione viene considerata come la prima qualità della materia; ebbene la nozione dell'estensione non è in fondo che una nostra astrazione e come tale trae seco tutte le difficoltà delle astrazioni quando si prendono per realtà ». Le rappresentazioni spaziali furono studiate da Hume (2) che venne alle medesime conclusioni di Berkeley, ma in senso scettico; da Kant (3) che considerò lo spazio come una condizione mentale *a priori* dell'intuizione sensibile del mondo esterno, e poi da tutti i fisiologi e psicologi moderni.

Sorvolando sull'analisi delle diverse teorie che si son formate (4), la più precisa sembra a noi quella di Wundt, cioè che per aversi una rappresentazione occorrano una preformazione ereditaria e un uso anche primordiale, e che ogni rappresentazione sia già una *sintesi* di sensazioni semplici, cioè un prodotto nuovo che non ha le proprietà dei suoi elementi componenti, perciò le rappresentazioni spaziali sarebbero una sintesi delle sensazioni simultanee tattili e visive, che fondendosi insieme darebbero come prodotto nuovo l'idea di spazio. Questa teoria trova riscontro nell'esperienza che i ciechi nati, ai quali poi è donata la vista, si erano formati con le sole sensazioni tattili un'idea di spazio differente dalla nostra idea comune. Ed è provato altresì mediante lo stereoscopio,

---

(1) Berkeley, *Theory of vision* ed anche: *Dialogues between Hilas and Philonous*.

(2) Hume, *Treatise on human nature*.

(3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

(4) Teoria nativistica, teoria empirica, teoria psicologica, teoria logica, teoria della genesi sintetica ed associativa delle idee. Vedi Wundt, *Grandzüge*, etc. *Grundriss* etc. e *Physiologie*.

nel quale si percepisce rilevato ciò che invece è piano. Dimodochè lo spazio, strettamente parlando, sarebbe un *effetto* prodotto in noi ad opera dell'associazionismo psichico, non già una proprietà della pretesa materia, per cui se non avvenisse *sintesi* tra le sensazioni tattili e quelle visive e avessimo sempre posseduto un sol occhio invece di due che guardano contemporaneamente da due lati un oggetto, non si sarebbe giammai formata in noi l' idea di spazio. Certo, che tutti gli esseri simili a noi percepiscono il mondo esterno con rapporti di spazio; certo, che questa maniera di percepire si è preformata per necessità biologiche, ed è guida dei nostri atti; ma ad essa non può darsi un valore assoluto, vale a dire, non può lo spazio, considerarsi come l'essenza della così detta Natura esteriore. Del resto, anche l'etere, l'elettricità, i gas ionizzati, l'energia in genere, fan parte del mondo esterno e non sono per noi delle rappresentazioni spaziali.

Quindi se, analizzando il contenuto mentale rappresentativo, si riscontra che lo spazio non è una proprietà inerente al *quid esterno*, ma è invece una *nuova qualità* acquistata dalle sensazioni per effetto di una *sintesi psichica;* se risulta che il mondo esterno si presenta a noi solo con rapporti di forza, niente giustifica allora sotto l'aspetto psicologico, che fuori di noi esista un *quid* passivo e spaziale. Se tutte le nostre esperienze son di forza, la loro somma non può essere che forza, energia, cioè un *quid attivo che ha per sè stesso l'attitudine a produrre un effetto, un lavoro* (1). Qualunque altra ipotesi è contraria alla realtà psicologica, la fonte unica di ogni nostra conoscenza del *quid* esterno. Alle stesse conclusioni si viene studiando il problema sotto l'aspetto scientifico.

* * *

La concezione fisica, oggettiva, del mondo esterno rimonta ad oltre duemila anni or sono. Così troviamo in India la Filosofia Sankhya professare un monismo razionale-dinamico, l'esistenza di un unico principio, l'energia efficente (*Pakriti*) che tutto produce e tutto ripiglia; e la Filosofia Vaisêshika parlare di atomi di luce — qualche cosa come la moderna teoria degli elettroni. — Ma il problema fu messo nettamente dalla scuola ionica. Si sa che tale

(1) « Tutte le nostre sensazioni, fa notare Ostwald, corrispondono a modificazioni di energia; tutto ciò, che cade sotto i nostri sensi, è, a dir vero, energia. La famosa esperienza del colpo di bastone, egli fa rimarcare, mediante il quale si dimostra al filosofo incredulo l'esistenza del mondo esterno, prova in realtà l'esistenza dell'energia e non quella della materia; il bastone per sè stesso è inoffensivo, è invece la sua forza viva, la sua energia cinetica che per noi è dolorosa, e se noi possedessimo una eguale velocità ed una medesima direzione del colpo di bastone, esso non esisterebbe per il nostro tatto. In tutti i fenomeni fisici bisogna tener conto della loro energia. Così la materia non è altro che la capacità per l'energia cinetica; la sua pretesa impenetrabilità è l'energia di volume; il suo peso, l'energia di posizione sotto la forma particolare della gravitazione universale; lo stesso spazio è da noi conosciuto per il dispendio di energia necessario per penetrarlo ». Ostwald *Die Ueberwindung des Wissenschaftlichen Materialismus.* Altresì *Vorlesungen über Naturphilosophie;* e *Lehrbuch der Allgemeine Chemie.*

scuola si divideva in meccanica e dinamica. Secondo la scuola meccanica, la materia possiede proprietà originariamente differenti, è inerte, ed il moto le è comunicato dal di fuori; secondo quella dinamica, non esiste che una sola forza vivente che varia di proprietà e di forme nel suo sviluppo. Le sorti sono state sempre favorevoli al meccanicismo; così si giunge al secolo scorso, in cui esso ha celebrato i suoi maggiori trionfi. Il sogno di Descartes di ridurre tutto a materia e moto sembrava essersi realizzato; era una vera ridda di atomi, che quantunque inerti, pure erano capaci di tutto produrre. La stessa forza, lo stesso pensiero erano considerati come un semplice attributo, una proprietà, un movimento, una *funzione* della materia. Però già la scoperta della legge della *conservazione dell'energia* avea dovuto far ammettere un altro *quid* che si conservava costante in tutte le sue trasformazioni, distinto dalla materia, quantunque strettamente congiunto da non potersi avere mai forza senza materia, o materia senza forza. Erano questi i canoni fondamentali della scienza, quando una serie di scoperte meravigliose — le proprietà del *radium*, dei raggi X, la ionizzazione dei gas, ecc., ecc. — han costretti una volta ancora gli scienziati a rivedere questi principii, che sembravano indiscussi, e da questo è riuscito finalmente trionfante il dinamismo.

Il meccanicismo si basa sostanzialmente su due leggi. La legge di inerzia e quella della conservazione della massa, che è poi un caso speciale della prima. Veramente noi, seguendo i nostri sensi grossolani, vediamo che un corpo persevera nel suo stato di quiete finchè non viene una causa esterna a modificarlo. Ma possiamo per ciò solo dire che questo corpo è inerte e passivo? D'altra parte che cosa è il moto? I meccanicisti per spiegare il moto hanno detto o che il moto è un *quid* per sè stante, un' entelechia, una sostanza immateriale; oppure che è un'appartinenza, una qualità, una proprietà della materia. Ma entrambe queste ipotesi sono insostenibili. Non la prima, perchè un corpo sollevato da terra, dell'acqua trasportata sul tetto, che si lasciano cadere, una palla di bigliardo, che urta un'altra, producono del moto e del lavoro, e pure nulla si è aggiunto, nulla si è tolto ad essi. Non l'ipotesi che il moto sia una proprietà della materia, perchè non si riesce a concepire come una proprietà si possa comunicare ad un altro corpo. Tutto ciò a parte degli assurdi in cui cade il meccanicismo di azioni a distanza, di passaggio dal moto alla quiete, di primo motore e simili, così artatamente messi innanzi da Spencer per sostenere il suo *Inconoscibile*.

I dinamici invece, partendo dalla teoria del potenziale, dalla legge del lavoro e delle velocità virtuali, dal principio della minore azione riescono facilmente a spiegare il moto e la così detta forza, e ad eliminare tutti gli assurdi in cui cade il meccanicismo. Il moto per i dinamici non è un fatto assoluto, per sè stante, ma relativo e contingente alla posizione, nella quale si trovano le energie antagoniste tra di loro. Il moto, la forza che sviluppano i corpi nella

loro caduta, il lavoro effettivo che producono, che dir si voglia, non è altro che una conseguenza, una funzione di differenza di potenziale, e dura finchè queste unità di energia non hanno raggiunta la loro superficie di livello, la loro equipotenzialità. Senza dilungarmi in dimostrazioni analitiche, che l'indole di questo articolo nol consente, per formarsi un'idea approssimativa della teoria del potenziale basta sollevare da terra un oggetto qualsiasi. Questo oggetto così elevato trovasi in rapporto alla terra, che rappresenta la superficie di livello, in una differenza di potenziale relativamente ad essa. Ora, lasciando cadere l'oggetto, esso nella caduta produce moto, lavoro, il quale perciò è un effetto di questa differenza di potenziale. Lo stesso può dirsi dei liquidi nei vasi comunicanti, del calore, della luce, delle reazioni chimiche, ed anche dei fatti di coscienza, che sono appunto *funzione* di differenza di potenziale e che durano finchè queste quantità, considerate come unità di energia, hanno raggiunto il loro equilibrio, la loro superficie, per così dire, di livello.

Ma quando queste unità di energia hanno raggiunto il loro equilibrio, non per questo sono divenute inerti e passive; il loro intimo impulso ad agire non si annienta; il lavoro persiste, l'attività permane. Questo altro fatto va compreso sotto il nome di lavoro e di velocità virtuali, o principio d'Alembert e di Gauss. Tenendo in alto l'oggetto sollevato da terra, si avverte sul palmo della mano una pressione dall'alto in basso. Questa pressione è dovuta al corpo, che spontaneamente tende ad andarsi a porre nella sua superficie di livello, tenta a raggiungere sulla terra il suo equilibrio. Trasportando questo fatto a quando l'oggetto è a terra in apparente quiete, si deve concludere che anche in questo preteso stato di quiete il corpo seguita ad esercitare delle pressioni, seguita a produrre un lavoro. Così ogni equilibrio non si riduce a mancanza di forza, ma a contrasti di forze eguali ed opposte che reciprocamente si neutralizzano, e conseguentemente si ha che le energie virtuali hanno la loro efficacia in energie reali, attuali, vive; — che la quiete è un caso di attività, di moto; — che l'inerzia è un fatto apparente, non reale; — che infine la Statica è un capitolo della Dinamica.

Il *quid* esterno devesi considerare un'energia non solo perchè tende *spontaneamente* ad andarsi a porre in equilibrio, nell'attuare il quale produce moto e lavoro, — non solo perchè conserva sempre la sua dinamica attività, la sua azione viva elementare; — ma anche perchè nel raggiungere il suo equilibrio tende a spendere il minimo possibile di forza, o di azione viva. Questo principio dovuto a Gauss, esplicato da Helmholtz, da Avenarius, da Mach, e di cui oggi si fa grande uso, specialmente dagli economisti, è intitolato principio della minore azione, e dimostra come la così detta materia non sia un *prope nihil*, ma abbia in sè degli impulsi dinamici, delle intime tendenze, che se non possono fare argomentare ad un'anima degli atomi, come ha sostenuto il Leibniz e re-

centemente Haeckel, debbono però convincere che quella che comunemente è considerata come materia passiva ed inerte, sia invece un'energia, capace da sè stessa a produrre un effetto, senza bisogno di un altro *quid*, che *ab extra* le comunichi questa facoltà. Il dualismo tra forza e materia cade da sè, l'ipotesi della materia è perfettamente inutile, anzi completamente dannosa per gli assurdi, ai quali logicamente conduce, laddove al dinamismo non occorre l'ipotesi di un *primo motore*, perchè considera il *quid esterno* già attivo, reagente, automobile, nè quella del passaggio dal moto alla quiete, perchè la quiete è un caso speciale di attività; nè infine occorre l' ipotesi delle azioni a distanza perchè la materia non è altro che un centro di azione, da cui partono dei flussi di forza. (*Faraday*).

* * *

La scienza che ha fatto maggior uso del concetto di atomi e di massa materiale è stata la Chimica. E non si può disconoscere che questi concetti siano stati molto utili al progresso di questa scienza. Senonchè, si è avuto il torto di trasformare una semplice *ipotesi di lavoro* in una realtà completa e perfetta. Dove esiste questa prova dell'esistenza della massa materiale, se noi del mondo esterno conosciamo solo gli effetti prodotti in noi, cioè le nostre sensazioni e rappresentazioni? D'altra parte il principio della conservazione della materia, o, meglio, della massa, introdotto in questa scienza da Lavoisier, e presupposto delle leggi stechiometriche di Dalton, di Richter, di Avogadro ed Ampère, di Cannizzaro e recentemente di Van t'Hoff, che sembrava una verità assoluta ed indiscutibile, con la perfezione dei metodi analitici e degli istrumenti di misurazione, è stata trovata da Landolt, Heydweiller, Sandford, Ray e Poynting essere una legge semplicemente approssimativa di 1/2,400,000. Ma quella che ha posto in serio pericolo la legge della conservazione della massa è stata la scoperta della radio-attività, che ha dimostrato il fatto sorprendente della disgregazione spontanea della materia, e la trasformazione dei suoi prodotti in un *quid*, che non ha più le caratteristiche della materia ponderabile, così negli *elettroni*, la cui massa non è che *apparente* e *funzione* della velocità.

Si deve a W. Ostwald tutto un completo sistema di chimica, nella quale la materia è detronizzata a favore dell'*Energia*, che sarebbe l'unica e vera realtà di tutti i fenomeni. Ma già la teorie di Van t'Hoff delle *soluzioni diluite*, quella delle *masse attive* secondo Guldberg e Waage, la teoria degli *ioni* di Clausius ed Arrhenius, la teoria della *pila* di Nernst aveano fatto intuire che gli elementi originarii siano attivi per se stessi, abbiano vale a dire delle intime tendenze *spontanee* a diffondersi, a concentrarsi, ad attrarsi, a repellersi. Ostwald nelle *Allegemeine Chemie* ha dimostrato come si possa abbandonare l'ipotesi metafisica molecolare ed atomica, ed invece di atomi e di molecole materiali parlare di pesi di combinazioni e di pesi normali. Non vi è dubbio che l'i-

potesi dell'Ostwald sia più corrispondente alla realtà esterna come è percepita da noi, e che si presenta appunto solo con rapporti di *energia*, perchè difatti noi non conosciamo le masse degli atomi in sè, conosciamo solo il loro peso, cioè la forza che essi esercitano sulle nostre bilance, perciò essi si presentano ai nostri sensi come unità di energia, e solo come tali si debbono considerare; come è fuori contestazione che le conseguenze tratte da questo principio fondamentale siano più semplici ed eleganti. Quello però che non si può ammettere è che l'energia sia continua e non composta di parti separate e distinte. L'atomismo s'impone alla nostra mente perchè è conforme non solo a tutte le nostre esperienze esterne, che dimostrano tutto poter esser diviso e suddiviso, ma anche all'esperienza interna, alle leggi della nostra psiche, che è composta di elementi separati e distinti, da altri chiamati *minimi psichici*. Del resto, la teoria degli elettroni ha dato veste e sostanza scientifica all'atomismo dinamico, facendo vedere come tutta la realtà si possa considerare di natura energetica, elettrica, ma di costituzione atomica.

È veniamo a questa recentissima ed importantissima ipotesi elettronica, che sta apportando una vera rivoluzione in tutti i campi della scienza. Per comprendere questa teoria degli elettroni — già intuita matematicamente dal Boscowich — bisogna risalire alla teoria degli ioni in elettrolisi. Si sapeva fin dai tempi di Nicholson e Carlysle e di Davy, i quali ne tentarono le prime esperienze, che una molecola in un elettrolita, sotto l'azione della corrente elettrica, si decompone nei suoi elementi. Il Berzelius ed il Faraday proseguirono questi esperimenti. Il Faraday chiamò *ioni* (viandianti) queste parti che son messe in libertà. A lui devonsi anche le leggi, che regolano l'elettrolisi, cioè che il lavoro della corrente è eguale in tutti i punti del circuito, e che quantità eguali di elettricità mettono in libertà quantità equivalenti di materia. Questa struttura atomica dell'elettricità fu meglio chiarita da Helmholtz, che primo dimostrò come una carica elettrica, che si trova unita a ciascuna *valenza* di un ione, possa ritenersi come un atomo indivisibile di elettricità. Come avviene l'elettrolisi? Dapprima col Davy e col Grottus si credè che fosse effettivamente la corrente a scomporre le molecole del sale o dell'acido, ma il Clausius e l'Arrhenius fecero osservare che ciò non potea avvenire perchè anche una corrente debolissima basta a produrre l'elettrolisi, mentre, alterando le condizioni di esperimento, i processi elettrolitici vengono modificati, per cui l'Arrhenius concluse che non la corrente scinde in ioni l'elettrolita, ma questo trovasi in soluzione già scisso nei suoi ioni, in modo che la corrente non fa che dare la direzione a questi ioni, che trovansi in intensissima *spontanea* agitazione e già carichi di elettricità.

Questo fatto, che avviene in un elettrolita, si è poi sperimentato anche per i gas, i cui atomi erano stati ritenuti finora indivisibili ed insecabili. Anche i gas possono ionizzarsi sotto l'a-

zione di alcune cause specifiche — la loro rarefazione in un tubo di Geissler, i raggi X, i raggi catodici, quelli ultra-violetti, la temperatura, i raggi emessi dai corpi radio-attivi — ma in questo caso come spiegare la scissione di un gas, p. e. l'idrogeno? Si è stati quindi costretti ad ammettere che questo atomo non sia semplice, ma composto di parti, cioè di elettroni, dalla cui riunione sorgerebbero gli atomi materiali o neutri, i quali perciò potrebbero esser paragonati a delle costellazioni (1). E siccome un elettrone è immateriale, così si è concluso che un atomo materiale è formato da centri di forza immateriali, da noi percepiti come materiali mediante un processo di sintesi psichica.

Ma altri fatti oltre la ionizzazione dei gas han condotto a dover ammettere che la materia è un nostro modo di percepire il *quid* esterno, mentre questo è composto di unità di energia, o meglio, di elettricità. La scoperta del Lorentz — completata dallo Zeeman col fenomeno che porta il suo nome — di cariche elettriche in un raggio luminoso, scoperta che ha perfezionata la teoria elettro-magnetica della luce di Maxwell, sostituendo al comune atomo materiale l'elettrone negativo, al quale sarebbero dovuti gli spostamenti dell'etere, supposto elastico.

Anche i raggi catodici, anodici ed X son la prova dell'esistenza di elettroni, capaci di attraversare i corpi. Ma quelle che debbono assolutamente convincere che la materia non esiste che come forma di energia son le proprietà dei corpi radio-attivi. Difatti il *torium*, come scoprì Becquerel, e più specialmente il *radium*, trovato poi dai Curie, emettono tre specie di raggi che hanno rispettivamente tutte le proprietà dei raggi X, catodici ed anodici, cioè non più quelle materiali, ma sibbene quelle dell'elettricità. Ora queste emanazioni — come hanno dimostrato Soddy e Rutherford — possono condensarsi, e riprendere le originarie proprietà materiali trasformandosi in *elium* e forse in sei altri corpi, fra cui in piombo — il vecchio sogno degli alchimisti della trasmutazione della materia!

Dati questi fatti, unica ipotesi scientifica è che il *radium* sia un corpo che stia *spontaneamente* sfasciandosi nei suoi elettroni componenti, i quali poi nell'*elium* e negli altri corpi andrebbero ad assumere un nuovo assetto più stabile. A completare il quadro è venuta la dimostrazione di J.-J. Thomson, seguita da Max Abraham, e provata sperimentalmente da Kauffmann che l' *inerzia* — che era stata sempre considerata come proprietà esclusiva della materia — sia invece dovuta all'extra-inerzia degli elettroni, sia cioè di origine e di natura elettrica, al par della *massa*, che sarebbe perciò *funzione* della loro velocità.

L'elettricità è quindi l'energia originaria ed universale. È essa il *Tutto* esistente.

ROBERTO GAETANI d'ARAGONA

(1) Sulla *teoria degli elettroni* confronta Righi, *Moderna Teoria dei fenomeni fisici*; *Moto degli ioni; Ipotesi della natura elettrica della Materia;* Poincarè, *Physique Moderne*; Rutherford, *Radio-activity;* Thomson, *Recent Researches on Electricity and Magnetism; Electricity and Matter;* Lodge, *Electrons*, ecc.

NEL VASTO MONDO

POINT LOMA.

Point Loma è la capitale non di una regione politica, ma di uno Stato spirituale: è il centro del movimento della Fraternità Universale e della Società Teosofica.

Un meraviglioso senso artistico presiedette alla scelta di questa suggestiva località, tra le più fortunate che si stendono sotto l'azzurro immenso del cielo di California. Il suo clima, le sue possibilità commerciali, le sue pittoresche bellezze e la sua salubrità sono riconosciute da troppo lungo tempo per abbisognare di qualche argomento in loro conferma, e il fatto che esso è divenuto un grande centro d'educazione è una nuova garanzia dell'influenza che Point Loma ha raggiunto nella considerazione del mondo.

A Point Loma risiede dunque il nucleo più forte, il centro di irradiazione della Fraternità Universale. Questa città teosofica ha parecchi edifici oltre le case d'educazione: la scuola per il Risorgimento delle antichità, il Tempio della Musica e del Dramma, l'Anfiteatro, e in S. Diego, lì presso, il Teatro d'Iside, uno dei più grandi e dei più ben forniti teatri pubblici sulla Costa del Pacifico.

Il Governo della Fraternità Universale e Società Teosofica è autocratico ed è affidato interamente alla direttrice la quale ha il privilegio di nominare la sua successora. La sig. Tingley è l'attuale direttrice della Società e del movimento, e se le sue idee si possono discutere e contestare, non si può per contro che ammirare profondamente il suo vasto ingegno e l'anima nobilissima.

La Fraternità Universale e Società Teosofica (fondata in New-Jork nel 1875) ha per iscopo di insegnare che la fratellanza è un fatto in natura e deve diventare un potere vivo nella vita dell'umanità. Il suo scopo secondario è lo studio delle antiche e moderne religioni, scienze, filosofia ed arti e l'investigazione delle leggi della natura e del potere latente nell'uomo. Essa non richiede però nessun assenso al dogma, ma solo una completa adesione al principio della fratellanza e dell'altruismo e un onesto sforzo per effettuarlo nella vita.

Secondo i principî della Fraternità Universale, non c' è nessun uomo che non senta a quando a quando in sè un impulso che lo spinge ad atti di generosità, a sentire colle gioie e coi dolori degli altri. Se l'uomo cede a questo impulso ed agisce in conformità, l'impulso in lui si farà più vasto, più potente, più ricco (1), tale da superare più facilmente gli ostacoli per tradurlo

(1) Perchè non sarebbe vero? Non dicono anche i naturalisti che la funzione crea l'organo?

in atto. Una dignità naturale si svilupperà nell'uomo; il suo spirito scaccerà le piccolezze, i rancori, i capricci, i pregiudizi, le basse inclinazioni, il vuoto e l'inutile scopo a cui mirano tante esistenze. Da ultimo, continuando su questa via la sua perfezione, egli avrà se stesso completamente nelle sue mani, dominerà il suo corpo, le sue forze, il suo destino, e arriverà ad una vita di puro pensiero, alto sentimento e simpatia universale; sentirà la presenza di quel centro divinamente umano dal quale viene a tutti gli uomini la chiamata all'amore, la spinta ad agire e pensare nel fraterno amore di tutta l'umanità.

La Fraternità Universale e Società Teosofica, ammettendo che non c'è nessun potere nell'universo, fuori di noi, dal quale abbiamo qualche cosa da temere, per castigo o per offesa, per inculcare la sua morale fa capo a motivi puramente umani, quasi diremmo egoistici. Infatti se l'uomo, essa dice, rifiuta di seguire gli intimi impulsi di una vita di altruismo, andrà incontro a tre conseguenze:

1. In causa dell'attenzione che presta al suo corpo, diventerà sempre più sensibile e schiavo alle sue delusioni e ai suoi materiali piaceri e dispiaceri ;

2. Avendo lasciato il suo spirito così completamente inceppato nel suo corpo, così sensibile ad ogni suo desiderio e sofferenza, ne viene che esso pensa ed acquista cognizioni difficilmente e passa la vita pensando solo che è nato col suo corpo, che avrà come esso pochi giorni e si affannerà inconsolabilmente e senza misura della sua prossima fine ;

3. Curando sempre il predominio di sè, non potrà mai farsi dei veri amici; il suo corpo sarà il suo padrone che lo costringerà ad ogni sensualità, ad ogni egoismo, all'ambizione, alla gelosia, all'avidità, alla collera, al delitto.

La Fraternità Universale e Società Teosofica si propone questi scopi:

1. Aiutare uomini e donne a realizzare la nobiltà della loro vocazione e la loro vera posizione nella vita,

2. Educare i fanciulli di tutte le nazioni nelle più larghe idee della Fraternità universale, e preparare fanciulli abbandonati e senza casa a diventare operai per l'umanità,

3. Migliorare le condizioni delle donne sventurate, assisterle e indirizzarle per una vita più elevata,

4. Aiutare quelli che sono o sono stati in prigione a mettersi in una condizione onorevole nella vita,

5. Abolire la pena capitale,

6. Produrre un miglior accordo fra le razze, così dette selvagge e le civilizzate, promovendo fra loro più strette e più simpatiche relazioni,

7. Sollevare la sofferenza umana che nasce da inondazioni, carestie, guerre ed altre calamità; e, generalmente, allargare l'aiuto, il soccorso, il conforto all'umanità sofferente per tutto il mondo.

Il sistema d'educazione dei bambini, adottato dalla Tingley, basato sulla *Raya Jogà* (sviluppo contemporaneo ed equilibrato delle facoltà mentali, spirituali e fisiche) ha già dato e dà maravigliosi successi, riconosciuti da tutte le parti, anche dagli accaniti avversari della Tingley. L'educazione del bambino comincia dalle fasce, con esempi ed atti e cose da imitarsi e vedersi ed impressionare. L'influenza, soventi morbosa e perniciosa dei genitori, viene impedita; tutti sono allevati collettivamente, poveri e ricchi, senza distinzioni, riguardi o privilegi, ma democraticamente, sulla base d'una sana uguaglianza, inculcando principì di solidarietà, di altruismo, di tolleranza, di amore, cercando specialmente di educare ed usufruire certi istinti ed inclinazioni che talora sembrano e sono ritenute da molti viziose epperciò da soffocarsi. Si cerca da ogni essere ricavar fuori quanto ha di buono e di meglio; formarne un carattere forte e buono, cosciente del proprio valore, e della propria missione in questo mondo. Intiere famiglie si sono ritirate a *Point Loma*, menandovi beata e contenta vita. Marito e moglie vivono coniugalmente in una loro casetta a parte, mangiano in comunione, eccettuati alcuni casi; lavorano e studiano assieme agli altri, oppure separati, se così richiede il loro genere d'occupazione. Una volta alla settimana, per poche ore, possono tenersi i bambini in casa. Essenzialmente viene loro raccomandato di non viziarli con soverchie concessioni, debolezze o durezze irragionevoli.

Simili istituti sono in funzione a Cuba, in Svezia, in Inghilterra ed in Olanda.

A *Point Loma* si trovano ora più di 600 persone d'ogni sesso ed età, d'ogni condizione, di ogni nazionalità, di ogni razza, d'ogni credenza; tutto vi è armonico e ordinato, tutti sono tranquilli e compiono i loro doveri con zelo, volontariamente, senza imposizioni. Vi è una piccola colonia agricola, una tipografia dove si stampano libri, opuscoli, circolari ed una rivista illustrata settimanale, dell'importanza della nostra *Illustrazione italiana,* intitolata: *The century path — Il sentiero del secolo*, ed un altra rivista mensile — *The theosophical international Cronycle. — La Cronaca internazionale teosofica,* viene pubblicata a Londra.

Vi sono pure scuole di arti e mestieri, scuole commerciali ed insegnamenti classici. Molto si educa coll'armonia (musica) coi colori (fiori) colle rappresentazioni (teatro).

Più di 1700 sono i postulanti che attendono si faccia un posto per entrare nel *Quartiere generale teosofico della Fraternità universale di Point Loma.*

L'avv. prof. G. B. Penne, che vi soggiornò per un mese e mezzo, sta ora lavorando a Roma per la fondazione d'un simile istituto, che potrebbe anche essere una succursale in Italia di quello di California; le sue trattative sono molto avanzate; la sua riuscita quasi sicura.

PAGINE SCELTE
POCO NOTE O DEGNE D'ESSERE RICORDATE

DIO E IL SOCIALISMO.

Unité, consubstantialité, monisme, circulation universelle et transformation éternelle de la force, de la vie, métamorphose indéfinie enfin: cette conception grandiose a sans doute été acceptée de tous avec enthousiasme? Pas du tout. Pourquoi? Le voici.

La science moderne, mère de cette conception sublime, a eu le tort immense d'accoupler étroitement et comme indissolublement au *monisme* le *mécanisme*. Pour la science, monisme et mécanisme s'impliquent de toute nécessité.

Or, si l'*esprit* humain peut être séduit et même fasciné par le monisme, le *coeur* humain, lui, a horreur du mécanisme.

D'où le moderne conflit de l'esprit et du coeur.

Or, ne vous y trompez pas, si la question pouvait rester ainsi posée, il n'y a pas à en douter, c'est l'esprit qui serait vaincu.

Heureusement, la question *ne peut pas* rester ainsi posée. C'est par un sophisme, un involontaire sophisme, que monisme et mécanisme se trouvent ainsi liés. Et la disjonction est imminente.

Qu'est-ce en effet que le mécanisme? C'est la conception d'après laquelle tout dans l'univers est aveugle et fatal.

Mécanisme s'oppose à finalisme.

Pour le finalisme, tout marche à des fins, tout a un but, ou, suivant notre formule, *tout aspire et conspire*.

Pour le mécanisme, pas de fin, pas de but, pas d'aspiration ni de conspiration; rien que des impulsions, des chocs, des heurts, sans intention et sans aboutissement, en un mot, rien que des mêlées aveugles et fatales, rien que du *hasard*.

L'univers a-t-il un sens? L'univers n'a-t-il pas de sens? Les deux reponses inverses se condensent en ces deux mots: Mécanisme ou *hasard*, et finalisme ou *Dieu*.

Dieu! Voilà bien l'objet du gran litige.

Dieu sans le science, ou *la science sans Dieu?* Je le repète: si vous posez ainsi le débat, la réponse de l'humanité n'est pas douteuse.

Mais pourquoi poser ainsi le débat? De quel droit? Où prenez-vous que la science et Dieu s'excluent? Où prenez-vous que le grandiose monisme implique nécessairement le mécanisme aveugle, révoltant et odieux?

Tout est *consubstantiel*, dites-vous. Eh bien, n'est-ce pas cela même qui vous condamne? Posons l'unité substantielle du sidéral, du minéral, du vital et du mental. De ces quatre terme, lequel est-ce que nous connaissons le mieux? N'est-ce pas le quatrième?

Si l'homme connaît quelque chose au monde, n'est-ce pas lui-même? lui, c'est-à-dire sa pensée, son esprit, son être mental?

Il y a du mental dans l'homme; il y a donc sûrement du mental dans *un* des compartiments de la creation. Mais, puisque, d'après votre propre conception moniste, tous le compartiments de la nature ont des cloisons perméables, puisque tous les segments communient par l'osmose, puisque c'est la même force, la même energie, la même vie qui circule à travers les myriades d'alvéoles de l'immense ruche univers — s'il y a sûrement du mental dans *un* des compartiments, ne doit-il pas y en avoir nécessairement dans tous?

S'il n'y a pas de creations séparées et simplement juxtaposées, le mental a donc ses racines dans le vital, et le vital dans le minéral.

Puisque vous admettez le passage de l'inorganique à l'organique, c'est donc que les proprietés de la vie sont déja latentes dans ce qui ne parait pas vivre.

Du moment que vous rejetez toute creation proprement dite, toute création *ex nihilo,* toute création absolue, il faut donc que vous *tiriez* le nouveau de l'ancien; et, pour l'en tirer, il faut donc qu'il y soit de quelque façon.

Si les sociétés sont des agrégats d'animaux, les animaux des agrégats de cellules, les cellules des agregats d'atomes, — il faut donc qu'il y ait, au dessous de la *mentalité* sociale, une mentalité animale, une mentalité cellulaire, une mentalité moléculaire, une mentalité atomique.

En un mot, puisque l'univers est *un,* si l'*esprit* est *quelque part,* ne faut-il pas nécessairement qu'il soit *partout* — plus ou moins latent ou patent, plus ou moins virtuel ou actuel, à des degres divers de manifestation et d'épanouissement?

D'ailleurs, ne le dites-vous pas vous-même? Ne dites-vous pas: L'intelligence humaine, mais on en trouve déjà l'ébauche dans l'instinct animal, dont à son tour on trouve l'ébauche dans l'irritabilité cellulaire, dont enfin on trouve l'ombre dans les plus complexes phénomènes physico-chimiques, tel que les phénomènes d'electricité, de magnétisme, d'affinité, de diffusion, de combinaison, de polarisation, etc., etc.?

N'est-ce pas ainsi que vous parlez? Et n'établissez-vous pas ainsi vous-même l'universalité de la pensée ou de l'esprit?

Ainsi pressés, les savants ne soufflent mot. Ils acquiescent donc. *Alors, d'ou vient le débat?*

Il vient de ce que, le fait admis, deux interprétations du fait se trouvent en présence:

Le mental n'est-il *que* du mécanisme physico-chimique, ou bien, le mécanisme physico-chimique est-il *déja* du mental?

Assimilation, soit, tout le monde est d'accord là-dessus. Mais assimilation *par en haut* ou *par en bas?* Voilà le grand litige.

Eh bien, et nous l'avons déjà dit ailleurs, la question ainsi

posée *n'a pas de sens*. Il ne s'agit nullement en effet de *haut* et de *bas*, mais de *dedans* et de *dehors*.

Quand le savant regard un être ou un objet, il le voit du dehors; c'est-à-dire il ne saisit que des mouvement ou déplacements dans l'éspace, des *translations* : les *intentions* lui échappent.

Imaginez un être, aussi prodigieusement superieur à l'homme que l'homme est supérieur aux bêtes, aux plantes, ou aux choses, et qui nous observerait ainsi du dehors. Supposez-le installé dans quelque astre lointain, et suivant avec un puissant télescope les *mouvements* d'un insecte humain, par exemple dans les rues de Paris. Ne pensez-vous pas que cet insecte lui apparaîtrait singulièrement machinal et stupide? C'est qu'il ne pénétrerait pas *ses raisons secrètes* d'aller ou venir, de faire ci ou ça. Mais s'il pouvait les pénétrer, il les comprendrait; il comprendrait que *tout mouvement implique un principe interne d'élan et de direction*, c'est-à-dire que toute *action* est le développement d'un *tendance*, en un mot que tout *mécanisme est le masque extérieur d'une finalité*.

Aìnsi nous-mêmes, hommes, par analogie avec ce qui se passe en nous, par interprétation, nous trouvons que les démarches de l'animal ont un sens, que les façons de se comporter du vegetal et du mineral même ont un sens. Nous trouvons que *tout a un sens*.

Le mécanisme, c'est la vue exterieure. Le finalisme c'est la vue interieure.

L'homme ne connaît du dedans que lui-même. Mais par lui, il juge tout le reste.

Est-ce bien son droit? C'est plus que son droit, c'est son devoir absolu. Le raisonnement est ici aussi contraignant que bref: nous ne connaissons à fond qu'une seule créature da l'univers, mais nous savons de science certaine que toutes les créatures sont consubstantielles. Or, la créature que nous cannaissons est, essentiellement, force, énergie, tendance, aspiration à des fins. Donc le finalisme est la loi universelle. Qu'objecter de solide a ce raisonnement-là?

En résumé, le monisme n'implique en aucune façon le mécanisme. Ou plutôt, il y a ici une méprise grossière. Le mécanisme n'est que l'*aspect extérieur des choses*, c'est-à-dire proprement l'*envers de la réalité*. Le savant strict, c'est, aux musées de Hollande, un touriste naïf, hochant la tête devant un tableau *retourné*. Allons! dit le philosophe, je vais le remettre à l'endroit....

Disons-le donc: le monisme a « supprimé les ligatures » et unifié l'univers — mais pour y mieux faire circuler la force, l'énergie, la vie, l'âme, Dieu!

A la *fausse science*, qui professait à la fois le monisme et le mécanisme, s'opposait la *fausse philosophie* qui rejetait à la fois monisme et mécanisme, et qui affirmait le dualisme pour sauver la finalité.

Les deux adversaires vont, ensemble, et tout ensemble, périr

et triompher. Tous deux vont s'abîmer dans une synthèse. Tous deux vout depouiller leur respectif alliage d'erreur. Tous deux vont intimement fusionner le pur métal de leur respective vérité. Et, de cette nouvelle chaudière d'Eson va surgir l'unique et définitive doctrine, à savoir, le *monisme finaliste* ou science pénétrée de *religion*, ou *physique* pénétrée de *métaphysique*, ou *Nature* pénétrée de *Dieu*.

* * *

Si le *mal* est la substance même de l'univers, comment le *bien* serait-il réalisable sur la terre, qui n'est autre chose qu'un fragment de l'univers?

Qui donc prétendrait puiser un verre d'eau douce au fond des mers?

Qui, dans un tremblement de terre, prétendrait équilibrer un château de cartes?

L'évidence crêve les yeux: pour croire au *bien* sur la terre il faut croire au *bien* dans l'univers entier.

* * *

Le *matérialisme didactique* d'hier sera bien surpris de se reveiller *idéalisme lyrique*, demain.

C'est en effet bien à tort, selon nous, que la philosophie s'obstinerait à entendre par *esprit* une *chose* distincte du reste des choses. L'esprit n'est pas *une chose*, mais un aspect, l'aspect intérieur, l'*aspect véritable de toutes choses*.

Peu à peu, et de proche en proche, la philosophie s'est laissé expulser du domaine de la vie par la Biologie, du domaine de la societé par la Sociologie, du domaine du monde par la Cosmologie, contente d'emporter dans sa rélégation et d'étreindre dans ses mains crispées, quoi? une entité, l'« âme », l'« esprit »!

Ah, on a bien ri de la pauvre insensée....

Mais quelle revanche ne prendra-t-elle pas, quand elle voudra!

Il lui suffirait de dire: Cet « esprit » dont je parle, ce n'est pas une chose à part, hypothéthique sinon chimérique; c'est la substance, c'est l'essence, c'est le *réel* de toutes choses.

Et ces trois grands empires de la Biologie, de la Sociologie et de la Cosmologie, construits par et pour la science, moi, philosophie, par un retour inattendu, je les envahis, je les occupe et je les possède irrévocablement.

C'est l'antique *Græcia capta*: la philosophie, *conquise* en apparence, est destinée à *conquérir* son farouche vainqueur.

L'idée d'« esprit », en effet, à la bien entendre, qu'est-ce autre chose que la notion de force, d'énergie, de tendance, d'aspiration enfin, c'est-à-dire la notion de ce qu'il y a d'intime et de réel en nous, et par conséquent en autrui, et en toutes choses, puisque toutes les existences de l'univers sont consubstantielles?

Or, c'est la *conscience* seule qui saisit ce *dedans* des choses, dont la *science* ne saisit que le *dehors*.

C'est donc par la *conscience,* vue subjective, que doit être interprétée la *science,* vue objective.

Et, c'est cette interprétation de l'objet par le sujet qui seule donne la vie aux choses et un sens à l'univers.

La physique n'a de sens que par la métaphysique. La science s'illumine à la lumière de la conscience.

La conscience reste donc à jamais le *centre optique* de l'univers.

La psychologie reste la maîtresse du savoir humain. La philosophie reste la reine des sciences: *ancilla Philosophiæ Scientia.*

* * *

Après la longue crise dualiste, qui était une phase nécessaire, l'*unité* de l'Etre reparaît, d'ailleurs tout autre qu'à l'origine: *unité d'ordre ou de « cosmos »*, et non plus *unité de confusions et de « chaos »*.

Spinoza a été la vigie solitaire qui a signalé aux pensants cet événement grandiose, inaperçu de la superficielle et bruyante histoire.

Et la nouvelle est en train de se répandre sourdement dans les profondeurs de l'humanité.

Les Allemands ont été les premiers à comprendre cette supreme transformation de la divinité: Dieu si longtemps deraciné de la nature, enfin ré-enraciné, — Dieu *naturalisé.*

Les philosophes à courte vue, d'ailleurs, ont pris le change sur cette *évolution de l'idée de Dieu.*

Ils ont cru voir les phases suivantes:

1) *Poly*-théisme;
2) *Mono*-théisme;
3) ... *A*-théisme.

En effet, une race qui n'est plus poly-thée, ni mono-thée, que peut-elle bien être, semble-t-il, sinon a-thée?

En réalité, rien de plus faux.

L'aboutissement normal de l'évolution religieuse, après les deux phases de *poly*théisme et de *mono*théisme, c'est, non pas du tout l'*a*théisme, mais, tout au contraire, la *pan*théisme.

Cette crise suprême, c'est, non pas la défaite de Dieu, mais au contraire son triomphe décisif et définitif.

Au lieu d'être décidément chassé de tout, Dieu décidément envahit tout.

Mais, on le sait, l'idée que l'homme se fait du *gouvernement de la terre* varie comme l'idée qu'il se fait du *gouvernement de l'univers,* ou réciproquement.

Tel Dieu, tel prince; telle religion, telle politique. Ou si l'on veut: telle politique, telle religion, et tel prince, tel Dieu.

Or, si le problème religieux, c'est le rapport de Dieu et de la nature; le problème politique, c'est le rapport du prince et du peuple.

Prince et peuple; droit divin et droit populaire; élite et foule; nation et Etat; dirigés et dirigeants; hommes privés et hommes publics; corps social et tête gouvernante; toutes ces expressions s'équivalent.

Le rapport de ces deux termes a passé également par trois phases:

1) *Poly*-archie;
2) *Mon*-archie;
3) *Pan*-archie;

C'est-à-dire:

1) Souveraineté interieure ou immanente à la nation mais diffuse;
2) Souveraineté concentrée, mais extérieure ou trascendante;
3) Souveraineté, à la fois, immanente et concentrée.

La divinité a été ré-enracinée dans la *nature,* ou *naturalisée.*

De même, la *souveraineté* a été ré-enracinée dans la *nation* ou *nationalisée.*

L'*unité de la cité* a été refaite comme l'*unité de l'être.*

* * *

La France a fait sa Révolution politique, pour *nationaliser* la *Souveraineté.*

Il lui reste à faire sa révolution religieuse, pour *naturaliser* la *Divinité.*

Faute de cette seconde révolution, la première reste précaire, illusoire, stérile.

C'est que la *conception religieuse,* ou idée qu'on se fait du *gouvernement de l'univers,* commande la *conception, politique,* ou idée qu'on se fait du gouvernement de la terre.

Poly-theisme implique polyarchie; mono-théisme implique monarchie; pan-théisme implique pan-archie.

Sent-on maintenant la profondeur et la portée du mouvement religieux et politique qui remplit les temps modernes?

Il s'agit tout simplement de rendre *inter-dépendants* Dieu et la Nature, le Souverain et la Nation. Le contrat organique qui les liait était *uni-latéral;* il s'agit de le rendre *bilatéral.*

Les moqueries et les diatribes des polemistes sonnent vraiment un peu faux à l'oreille de celui qui a entrevu ces grandioses démarches de l'Esprit à travers le temps et l'eternité.

* * *

Pour *socialiser la richesse,* produit de l'activité de la personne, il suffit de *socialiser la personne.* Et c'est à quoi le Socialisme lui-même ne paraît pas encore avoir assez songé.

Disons-le, en effet, tant qu'il se limitera à un superficielle théorie du travail, sans creuser jusqu'aux profondes racines psychiques de l'activité, de la mentalité et de la personnalité humaines, le Socialisme se consumera dans de stériles violences.

Se borner à entre-choquer ces deux locutions : le capital-argent et le capital-travail, sans descendre jusqu'aux sources de l'énergie humaine, c'est se condamner a l'impuissance absolue.

Une réorganisation de l'*atelier social* implique une théorie nouvelle de la *personne humaine*.

Et pour savoir ce que c'est que la *personne,* il faut faire appel aussi bien à l'antique psycho-morale qu'à la jeune biosociologie.

Ce que je reproche le plus au Socialisme contemporain, en général, c'est de manquer de *bases philosophiques*.

Le problème divitiaire est, au fond, un problème métaphysique.

I. B. JZOULET.

(*La cité Moderne*. VII Ed. Paris. Alcan, 1908)

LA VITA SPIRITUALE, IL SOCIALISMO E I CONVENTI.

C'est après avoir réflechi sur cette difficulté de gagner les âmes, de fraterniser avec l'inconscient, que Philippe forma ce désir dont il entretint M.me X...., d'obtenir du chef de l'Etat la concession d'un hippodrome suburbain.

En effet, pour que les âmes s'épanouissent avec sincérité, il leur faut ces loisirs qu'eut Bérénice, par exemple, et qu'elles ne soient pas comme cet âne famelique, distraites par l'âpre souci de quelques trochées d'herbes. Les souffrances, les nécessités de la vie nous font comme une gangue misérable où notre individualisme est opprimé. Que l'heureux s'épauonisse, que nous saisissions avec aisance la direction particulière de sa vie, on le conçoit. Mais les misérables ! Pour qu'auprès d'eux je profite, pour qu'ils s'entr'ouvrent et deviennent une fleur utile du jardin de Bérénice, soyons à même de les libérer; qu'ils cessent d'abord d'être des opprimés !

Et nous même, d'autre part, pour échapper à la dissipation et à l'altération que nous subissons des contacts temporels, ne convient-il pas que nous nous réfugions comme dans un cloître dans une forte indépendance matérielle ? Ce n'est qu'un expédient, mais sans cette indication ce *traité de la culture du moi* eût été incomplet. L'argent, voilà l'asile où des esprits soucieux de la vie intérieure pourront le mieux attendre qu'on organise quelque analogue aux ordres religieux qui, nés spontanément de la même oppression du moi que nous avons décrite dans *Sous l'oeil des Barbares,* furent l'endroit où s'élaborèrent jadis les règles pratiques

pour devenir *un homme libre* et ou se forma cette admirable vision du divin dans le monde, que sous le nom plus moderne d'inconscient, Philippe retrouva dans le *Jardin de Bérénice.*

MAURICE BARRÈS. (*Le Jardin de Bérénice*).

IL CENOBITISMO.

La vie commune, à partir de la seconde moitié du moyen âge, ayant servi aux abus d'une Église intolérante, le monastère étant devenu trop souvent un fief féodal ou la caserne d'une milice dangereuse et fanatique, l'esprit moderne s'est montré fort sévère à l'égard du cénobitisme. Nous avons oublié que s'est dans la vie commune que l'âme de l'homme a goûté le plus de joie. Le cantique « oh! qu'il est bon, qu'il est charmant a des frères d'habiter ensemble! » a cessé d'être le nôtre.

Mais, quand l'individualisme moderne aura porté ses derniers fruits; quand l'humanité, rapetissée, attristée, devenue impuissante, reviendra aux grandes institutions et aux fortes disciplines; quand notre mesquine société bourgeoise, je dis mal, notre monde de pygmées, aura été chassé à coups de fouet par les parties héroiques et idealistes des l'humanité, alors la vie commune reprendra tout son prix. Une foule des grandes choses, telles que la science, s'organiseront sous formes monastiques, avec hérédité en dehors du sang. L'importance que notre siècle attribue à la famille diminuera. L'egoïsme, loi essentielle de la société civile, ne suffira pas aux grandes âmes. Toutes, accourant des points les plus opposés, se ligueront contre la vulgarité. On retrouvera du sens aux paroles de Jésus et aux idées du moyen âge sur la pauvreté. On comprendra que posséder quelque chose ait pu être tenu pour une infériorité, et que les fondateurs de la vie mystique aient disputé des siècles pour savoir si Jésus posséda du moins « les choses qui se consomment par l'usage ». Ces subtilités franciscaines redeviendront de grands problèmes sociaux. Le splendide idéal tracé par l'auteur des *Actes* sera inscrit comme une révélation prophétique à l'entrée du paradis de l'humanité.

RENAN. (*Les Apotres*).

Non occorre dire che noi non siamo seguaci della filosofia scettica di Giuseppe Ferrari. Ciò non toglie che il silenzio che pesa su di lui faccia poco onore agli studiosi di storia della filosofia italiana, come l'ostracismo dato all'insigne filosofo e storico, dal d'Ancona nel suo Manuale della Letteratura Italiana, *dimostra che l'illustre professore dell'Università di Pisa espertissimo nel campo dell'erudizione, mostra alquanto minore famigliarità col mondo delle idee. Nè si dica che quel manuale è estraneo alla filosofia, perchè si riportano pagine, scelte con criterî per noi discutibili,*

*del Romagnosi, del Rosmini e del Gioberti, mentre il Campanella ed il Bruno non hanno avuto l'onore dell'*accessit. *E se vi si è ospita il Genovese pessimo scrittore ma significativo o perchè non si è usato ugual peso ed uguale misura con Melchiorre Gioia, non meno barbaro scrittore del suo collega napoletano, ma assai più rappresentativo? Nessun altro scrittore come il Gioia può essere preso come tipo dell' influenza dell' illuminismo francese ed i cui libri ebbero grande voga dalla fine del sec. XVIII fino a tutto il primo trentennio del XIX.*

Ma, tornando al Ferrari, nessuno può disconoscere che costui sia stato la più vasta mente speculativa che con Rosmini e dopo Rosmini abbia avuto l' Italia settentrionale nel secolo XIX. Su lui il sensismo dell' illuminismo e dell' ideologia francese si raffina e si integra colle nuove esigenze critiche apprese dallo studio del Hume e di Emanuele Kant. Nella filosofia della storia egli è l' erede, a suo modo, s' intende bene, del Vico. Amico ed estimatore di Proudhon, più e meglio di ogni altro nostro pensatore italiano, comprese che la lotta per le nazionalità non era che un atto del grande dramma iniziato dalla rivoluzione, la quale doveva esplicare la sua dinamica fino alla redenzione delle plebi. Perchè il Ferrari, che tanto si compiacque di mettere in rilievo tutte le contraddizioni logiche ed etiche, morì officialmente senatore e fondamentalmente federalista e socialista.

Come tutti gli scettici, anch'egli si contraddisse nella vita. Ebbe fede nella rivelazione della vita, nella rivoluzione e nel federalismo.

*In altri termini lo scettico formidabile si rivela un vero e proprio pragmatista, in quanto che non si lascia accasciare sotto il peso delle antinomie innumerevoli che egli ci fa sfilare dinanzi, ma « per disperazion fatto sicuro », ricorre all'*istinto della vita *che oltrepassa le contraddizioni della ragione senza badarvi. Scrittore mirabile, per calore di eloquenza, per rigore di sintesi, sa infondere ne' suoi scritti assai spesso il nerbo foscoliano.*

Riportiamo qui alcune pagine del capitolo IV e V della Parte III sez. V. della Filosofia della rivoluzione.

Il lettore non vorrà certo attendersi l'apologia del cristianesimo da uno scrittore il quale ammette che la rivoluzione inevitabile muove verso due conquiste: Il patto agrario *e* l' irreligione. *Ma a noi pare una sintesi ben riuscita del* quid œterni *che il mite cristiano contiene in sè e che la coscienza filosofica riflessa vi discopre, e degna di figurare tra le pagine scelte.*

FELICE MOMIGLIANO.

LA DECADENZA DEL CRISTIANESIMO.

La rivelazione naturale ha definitivamente condannata la rivelazione cristiana. Da tre secoli si manifesta nel mondo una nuova verità, una nuova vita, una nuova morale; e questa triplice manifestazione ha distrutta l'antica rivelazione.

La natura esplorata dalla fisica più non può essere il teatro della redenzione cristiana. Quell'Eden, quegli alberi della scienza e della vita, quegli angeli dalle spade di fuoco, tutto quel dramma che incomincia nel paradiso terrestre e si svolge attraverso il mondo antidiluviano, la famiglia di Abramo, il popolo ebreo e la nascita di Cristo scompaiono quai vaneggiamenti dell' infanzia umana. La storia dei popoli si ribella contro la tradizione degli Ebrei, ne distrugge gli eroi, le leggende, i miracoli; essa mostra che il Cristo è nato più volte prima di sorgere in Gerusalemme, che i dodici apostoli hanno circondato Budda prima di seguire il Redentore, che la Vergine ha visitati i templi dell' India prima di giungere a Betlemme. La religione cristiana si è sviluppata coll'analogia, colla visione, colla finzione. Invano Cristo fu prudente, la scienza gli toglie la favola del testamento antico, l'allucinazione dei patriarchi, gli ossessi del vangelo, l'estasi di Giovanni di Patmos. Il delirio della Bibbia più non inganna.

La rivelazione cristiana è talmente sconfitta, che la confutazione ha cessato e oramai noi ammiriamo il cristianesimo; per noi non è più un errore, non è più un inganno; più non ci muove a riso; siamo a tale distanza dal vangelo e dalla chiesa, che vi troviamo la figura della nostra rivoluzione, in quella guisa che scoprivasi nel giudaismo la figura del cristianesimo. Dio padre è il simbolo della fatalità; egli è inesorabile; egli è l'essere che sta nel fondo di tutti gli esseri; egli è la guerra universale con cui la natura ci preme e ci flagella al progresso.

Dio figlio è l'umanità: egli deve nascere, deve crescere, deve placare il padre, domare la guerra, consociare gli uomini senza divario di nazione, di origine e di lingua.

Egli vive in noi; il suo spirito discende dovunque due o tre persone si uniscono in suo nome, discende quando l'uomo rivendica la sua ragione, ch'egli aveva trasportato fuori di sè. E Dio, divenuto la ragione di ogni individuo liberato dalla rivelazione naturale, promette il riscatto, promette la salvezza individuale e universale: l'uomo non è più fuori di sè, l'autorità svanisce, la dominazione scompare, ogni uomo è pontefice e re.

Il cielo cristiano è la terra; i beni vaghi e indefiniti promessi da Cristo sono i beni dell'avvenire, che nessuno può nominare. Le resurrezione si compirà nella vita, il premio non sarà sulla morte: la riconciliazione del sacrifizio sarà un fatto di continuo offerto ed inutile; chè la solidarietà universale degli interessi provoca la fratellanza, e ne elìde il sacrificio.

La fede cristiana è stata il simbolo della nostra fede nell'umanità: essa ci deve sostenere nell'azione; essa ci ispira, essa non aspetta mercede, nè dimanda se il bene sia possibile. La Bibbia è il simbolo della nostra Bibbia, della storia ideale dell'umanità, che trovasi in potenza dovunque havvi una famiglia, che svolgesi identica dovunque scorre il moto all'umanità, e che conduce all'apocalisse dell'associazione universale.

La chiesa rappresentava il Cristo, ne perpetuava la vita, la predicazione, la propaganda; amministrava i sacramenti, e dispensava la grazia. Noi siamo la nuova Chiesa, la rivoluzione è il nuovo Cristo, la nuova umanità; dovunque appare, la sua propaganda si attua colle opere, che si sostituiscono alla figura de' sacramenti.

Il nostro battesimo è il battesimo del fuoco; nessuno s'inganna sul giorno e sull'ora in cui lo riceve. La nostra confermazione si attua nell' istante in cui dobbiamo richiamarci la fede promessa.

La nostra confessione si fa dinanzi al sommo pontefice della nostra coscienza, all'esempio dei Rousseau e dei Franklin.

L'eucarestia è per noi l'agape, il banchetto; là si comunica materialmente e spiritualmente, là ogni uomo dimentica la sua persona, là si vive della vita di tutti. E per presentarsi al banchetto convien essere battezzati, confessati, preparati; senza di ciò il banchetto è l'orgia dell'antica società.

Il nostro ordine ci vien dato dalla vocazione naturale, dalla nostra ispirazione congiunta colla scienza. Quelli a cui fu accordata la sola ispirazione, la sola carità, non insegneranno; quelli che hanno solo il sapere senza vocazione, non predicheranno; quelli che sono spinti a vociferare dall'ambizione o dalla vanità, non illumineranno alcun uomo.

Il nostro matrimonio è reso alla natura; esso dispone della morale, della vita; debb'essere subordinato alla legge dell'umanità. Cristo lo toglieva al contratto della patria, alla legge della conquista; Cristo eguagliava i due coniugi dinanzi alla chiesa, predestinandoli prima d'ogni cosa ad un'opera cristiana; noi, rivendicando la nostra ragione che ci era stata involata, sottraendo il matrimonio alla benedizione, vediamo nell'antico sacramento il simbolo della nostra famiglia che eguaglia i due coniugi dinanzi all'umanità, facendo astrazione, non solo dalla patria, ma da ogni religione.

Nessuno ci accusi di eccedere nell' interpretazione e di abusare della metafora; la più grande tra le metafore fu la chiesa. Se non possiamo dare una dimostrazione esatta del senso delle sue figure, la colpa non è nostra, è del simbolismo, il quale non parla se non alla vita. Così la rivelazione degli esseri ha condannato per sempre la rivelazione cristiana, che non è più di questo mondo.

GIUSEPPE FERRARI.

A' la vérité, l'homme sans poésie peut être honnête, probe, laborieux, actif et bon epoux, bon père, bon citoyen; mais, à coup sur, son cœur, son âme, sa pensée sont de petite faille. Il ne bronche pas; le sentier qu'il s'est fait est trop étroit, mais il s'y embourbe et n'en saurait sortir; il ne s'égare pas, mais it reste en place; il ne voit pas faux, mais il ne regarde rien.

RODOLPHE ZÖPFFER.

L'UTOMNE.

Salut, bois couronnés d'un reste de verdure !
Feuillages jaunissants sur les gazons épars !
Salut, derniers beaux jours ! le deuil de la nature
Convient à ma douleur, et plaît à mes regards.

Je suis d'un pas rêveur le sentier solitaire,
J'aime à revoir encor, pour la dernière fois,
Ce soleil pâlissant, dont la faible lumière
Perce à peine à mes pieds l'obscurité des bois.

Oui, dans ces jours d'automne où la nature expire,
A ses regards voilés je trouve plus d' attraits :
C'est l'adieu d'un ami, c'est le dernier sourire
Des lèvres que la mort va fermer pour jamais.

Ainsi, prêt a quitter l'horizon de la vie,
Pleurant de mes longs jours l'espoir évanoui,
Je me retourne encore, et d'un regard d'envie
Je contemple ces biens dont je n'ai pas joui.

Terre, soleil, vallons, belle et douce nature,
Je vous dois une larme au bord de mon tombeau.
L'air est si parfumé ! la lumière est si pure !
Aux regards d'un mourant le soleil est si beau !

Je voudrais maintenant vider jusqu'à la lie
Ce calice mêlé de nectar et de fiel ;
Au fond de cette coupe où je buvais la vie,
Peut-être restait-il une goutte de miel !

Peut-être l' avenir me gardait-il encore
Un retour de bonheur, dont l'espoir est perdu !
Peut-être dans la foule, une âme que j' ignore
Aurait compris mon âme et m'aurait répondu !

La fleur tombe en livrant ses parfums au zéphire :
A la vie, au soleil, ce sont là ses adieux ;
Moi, je meurs, et mon âme, au moment qu'elle expire,
S'exhale comme un son triste et mélodieux.

LAMARTINE.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

PAUL GAULTIER. — *L'Idéal Moderne.* — Paris, Hachette, 1908.

L'Autore nella prefazione assicura che questo è un libro di buona fede, di rispetto per le idee e di simpatia per tutte le convinzioni; chi arriva all'ultima pagina non ha ragione di smentirlo. Il Gaultier non è scudiere di nessun sistema filosofico determinato; egli cerca di conciliare le molteplici correnti ideologiche che in questo momento storico si urtano scambievolmente. È un libro adunque di filosofia militante, ma militante per la causa idealista. Da l'analisi dei contrasti delle idee e dei sistemi, si libra in alto un ideale umano non conforme alla vita che viviamo, ma alla vita che dobbiamo vivere. Gli intendimenti dell'opera mirano all'ordine pratico, all'attività pratica individuale e sociale, analizzando la questione morale, la questione sociale e la questione religiosa.

E cominciando dal primo, l'autore sostiene l'indipendenza della morale dalle scienze positive; incolpa appunto il falso indirizzo dell'applicazione dei metodi delle scienze naturali all'etica, di aver dato origine all'*amoralismo* ed alla morale istintiva del Niestzche dei superuomini. L'atteggiamento dell'A., rispetto a questo problema, è visibilmente kantiano, in quanto che è svelata la differenza assoluta tra le scienze naturali e le scienze morali.

Queste ultime si fermano alla natura esteriore, la quale non è tutta la natura: dalla natura umana ragionevole nascono gl'imperativi. La moralità s'impone a noi, perchè noi siamo esseri ragionevoli; ma dalla direttiva kantiana pare allontanarsi in seguito, confondendolo assieme l'ideale religioso coll'ideale morale. Questa compenetrazione non è esplicitamente professata; ma l'Autore non chiarisce questo punto in modo nitido ed esauriente.

Riguardo alla questione sociale, l'Autore ritiene unilaterale tanto l'affermazione che la questione sociale è una questione morale quanto quella che fa della questione morale una questione sociale.

Tra la morale e la società c'è un conflitto analogo a quello che vi è tra il reale e l'ideale. Il dover essere non è mai quello che è; i seguaci di Marx non meno che i seguaci di Tolstoi hanno torto disconoscendo i primi l'attività morale dell'uomo, i secondi le esigenze dell'organizzazione sociale.

Non è possibile pensare una società qualsiasi senza moralità; ma non errano i socialisti quando, pure esagerando, flagellano la morale come menzogna se scompagnata da un assetto migliore e più razionale della società. I credenti predicano come panacea universale quella carità che si è sempre dimostrata incapace a sop-

primere la miseria. Se la carità in senso largo è dovere morale, non si può dire che sia il supremo perchè troppo suscettibile d'essere guidata dai capricci del sentimento.

Quanto alla dinamica sociale, la carità consacra le ineguaglianze fra le classi e rinsalda gli abusi; ai più grandi pensatori odierni non isfugge la crisi della carità, perciò predicono che a questa si sostituisce la giustizia. S'intende che l'amore rimane sempre la sorgente ineffabile da cui proviene ogni giustizia e per cui s'avviva l'equità.

Ma la vera giustizia consiste nel mantenere nella sua antica rigidezza il principio giuridico romano, centro e fondamento del codice napoleonico divenuto poi codice civile di quasi tutta Europa, cioè *unicuique suum?*

Tutta la questione sociale s'impernia intorno al modo d'intendere quel *suum*. L' A., propugnando il socialismo idealista riconosce le ineguaglianze sociali presenti e tratteggia un programma di misure economiche del più schietto riformismo — accostandosi al socialismo del Renouvier, un socialismo di Stato che non distrugge peraltro la proprietà. L'A. non ammette coi socialisti semplicisti l'integrale ed assoluta eguaglianza tra i membri di una società; e vede non una contraddizione, ma una possibile conciliazione tra libertà ed eguaglianza. La formula dell'avvenire è questa: « Maggiore eguaglianza per maggiore libertà ».

La questione religiosa è travagliata da antinomie. La scienza ha fatto tabula rasa del contenuto della religione? No, perchè l'esigenza religiosa non ha niente a spartire coll'esigenza logica. Mostrano grettezza di giudizio coloro i quali presumono che la religione sia distrutta pel fatto che la fisica e la cosmologia della Bibbia non sono la fisica e la cosmologia della scienza. La rivelazione ha un campo distinto dalla scienza e neppure il dissidio tra la critica storica e l'interpretazione tradizionale della Bibbia minaccia di distruggere il sentimento religioso ; come è noto ai lettori nostri, il modernismo va ben più oltre.

Secondo l'Autore non ha fondamento l'accusa che si muove alle religioni di essere ostili allo spirito moderno. Pure riconoscendo l'influenza della religione sulla morale, l'A. finisce col distinguere la libertà religiosa dalla libertà politica e statale. Noi non diremo che tutte le idee del Gaultier siano buone ed accettabili; ma buono ed encomiabile è lo spirito del libro, in quanto, sia pure attraverso a molte correzioni e blandizie, riesce ad affermare la necessità e la nobiltà dell'idealismo, e lo concilia con le più ardite osservazioni a vantaggio delle plebi. Noi vorremmo che anche in Italia si moltiplicassero i libri come questo per dissipare tutti i pregiudizi e gli errori che l'incultura falsamente detta positiva ha disseminati.

Su tre punti fondamentali del libro non si insisterà mai abbastanza:

I° Che la morale è indipendente dalle ipotesi e dalle leggi della realtà cosmologica;

II° Che l'esegesi della Bibbia, al pari di quella di qualunque altro libro ritenuto sacro, non infirma il valore pratico della fede;

III° Che l'idealismo non solo non contrasta, ma infonde vigore e coscienza a quanti lottano per un ideale di giustizia.

La questione sociale è questione di dignità umana. Ciò non toglie che i filosofi delle camere di lavoro continuino a proclamare codini e nemici del proletariato quanti non sottoscrivono al principio del loro Vangelo:

L'uomo è soltanto ciò che mangia.

Salute!

HARALD HÖFFDING. — *Philosophes contemporaines.* — Traduit de l'allemand par A. Tremesaygues. — Paris, Alcan, 1908.

Il presente volume è necessario complemento della *Storia della filosofia moderna* che si arresta al 1880 e di cui si è parlato a suo tempo nel *Cænobium.* Questo supplemento si raccomanda per i pregi che brillano nella storia della filosofia la quale non è studiata solamente in relazione di genesi logica e di successione cronologica di sistemi, ma in rapporto con tutte le correnti di ordine intellettuale, in relazione cioè colla *coltura,* presa la parola nel senso più ampio. Le tendenze filosofiche che nell'ultimo quarto di secolo XIX e al principio del XX appaiono all'A. più importanti sono tre: La corrente dei sistematici, dei filosofi cioè che cercano una spiegazione integrale della realtà e svolgono un sistema completo e corrente dell'Universo. A questa categoria appartengono fra gli altri Wundt in Germania, Ardigò in Italia, Bradley in Inghilterra e Fouillée in Francia.

Alla seconda categoria appartengono coloro che, muovendo dalla biologia e dalle scienze fisiche in generale, ritengono come problema fondamentale della filosofia il problema della conoscenza, la cui soluzione è da costoro cercata mediante il contributo delle scienze naturali. Questo modo di porre il problema filosofico si accorda coll' ipotesi evoluzionista, in quanto nella scienza si ripete il fenomeno di adattamento che la filosofia evoluzionista applica alla biologia. I più illustri rappresentanti di questa tendenza sono Mach, Hertz, Ostwald, Avenarius. Al terzo gruppo appartengono coloro che sono i fondatori della filosofia dei valori: Guyau, Nietzsche, Eucken, James, che attribuiscono la massima importanza ai problemi d'ordine religioso.

Quest'ultima tendenza reagisce contro l'intellettualismo in quanto accentua l'importanza della vita sentimentale e volontaria.

Il volume si raccomanda come tutti gli scritti dell'A., per lucidità di esposizione, imparzialità, sicurezza di informazioni.

Peccato che le notizie della filosofia italiana siano scarse e manchevoli. Già nella storia della filosofia era veramente a deplo-

rare che neppure oggi in cui il nome di Vico è citato da troppi, l'autore non abbia fatto cenno nè della dottrina nè della grande influenza esercitata da questo pensatore. Non occorre neppur dire che si trovano in Vico le tendenze di quella filosofia del Romanticismo, parlando della quale avrebbero dovuto pure essere ricordati i sistemi di Rosmini e di Gioberti.

Il nostro Ferrari non è ricordato, come non è accennata quella corrente hegeliana rappresentata nell'Italia meridionale dallo Spaventa, dal Vera, dal Fiorentino e nell'Italia settentrionale dal Ceretti.

Comunque, è libro utile per orientarsi nelle correnti svariatissime del pensiero filosofico dei tempi nostri nei quali, come in tutti i periodi di crisi, prevale il fattore personale.

C. FORMICHI. — *Salus populi.* — Saggio di scienza politica — Torino, Bocca 1908. [P. B. d. s. m. 153] p. 148.

In questo volumetto sono riassunte le dottrine intorno alla politica di Hobbes, Macchiavelli e Kamadaki. Trilogia curiosa ma spiegata dall'A. in quanto tutti e tre questi valentuomini vanno d'accordo: il che è sufficiente, secondo il Formichi, a dimostrare che la politica è una scienza esatta, vera e propria. La quale continua a far pochi progressi perchè gli studiosi sono divisi; e sono divisi perchè non vogliono persuadersi che non c'è differenza materiale fra i fatti fisici chimici ed i fatti morali e politici. — Perchè, domanda l'A., i cultori delle scienze politiche e morali, non si mettono in fila (sic) coi loro naturali fratelli i matematici e i naturalisti, sfatando così la leggenda che questi ultimi soltanto siano i sacerdoti di vero indubitato? »

Procedendo, si sostiene come il Machiavelli sia lo storico, Hobbes il filosofo e Kamadaki l'artista della politica. Ora, siccome l'arte, cioè l'intuizione sensibile, precede la storia e la scienza, il lettore si aspetterebbe di vedere prima esposti gli aforismi di Kamadaki, poi le considerazioni storiche del Machiavelli ed infine le speculazioni del Hobbes. Invece per una ragione a noi ignota Machiavelli precede Hobbes e questi Kamadaki. Dei primi due non è detto nulla di nuovo nè di peregrino; osserviamo peraltro che nei manuali di filosofia il Machiavelli c'entra anche come filosofo, in quantochè dai suoi libri si può desumere un vero organismo di filosofia politica. Assai meno noto è Kamadaki scrittore indiano del VI sec. d. C., l'artista della politica, « giacchè non può e non sa parlare che per via di imagini ». Tutti e tre appartengono alla categoria di coloro che negli uomini veggono soltanto belve da addomesticare. Gli uomini sono sempre dominati da passioni e per eccezione guidati dalla ragione. Quindi, necessità dello Stato per mutua difesa; la sovranità è illimitata ed insindacabile; la guerra è eterna; la ragione di stato deve prevalere su qualunque sentimento od interesse religioso.

Queste *dignità* sono ritenute vere dell'A. che ci si rivela stato-

latra, assolutista, amico della guerra, fautore della pena di morte, ecc. ecc. Senonchè l'A. ha creduto premettere a codesto suo programma politico di sei paginette, 140 pagine in cui sfilano Machiavelli, Hobbes e Hamadaki.

Ecco i medici che, condotti per mano dal Formichi, devono dare la salute al popolo.

Delle molte qualità del libro la più visibile è l'età giovanile dell'autore; aggiungiamo che è anche l'unica invidiabile.

WILLIAM JAMES. — *La volonté de croire,* traduit par L. S. Pidoux, Foyer Solidariste, Saint Blaise (Suisse).

Questo opuscoletto è una bella e nitida traduzione francese di quel famoso saggio *The will to believe* pubblicato nel 1897 che contiene in germe le *Varietà dell'esperienza religiosa.* Com'è noto, in queste pagine essoteriche, scritte pel gran pubblico, l'autore giustifica il suo pragmatismo. La fede poggia non già sui principî che la nostra ragione trova veri dopo un severo controllo, ma sì sull'intima soddisfazione che quelli ci procurano. Siffatto pragmatismo quando non poggi sui fondamenti della *Critica della ragione pratica* di E. Kant, oscilla evidentemente in modo pericoloso tra lo scetticismo e il misticismo.

FELICE MOMIGLIANO.

H. BOIS. — *La valeur de l'expérience religieuse,* un vol. in-12 de 200 pages. E Nourry, édit. Paris, 1908.

M. HÉBERT. — *Le Pragmatisme religieux, étude de ses diverses formes et de sa valeur religieuse,* un vol in-12, broché de 107 pages. E. Nourry édit. Paris, 1908,

J. FRANÇOIS. — *L'Eglise et la Science,* un vol. in-12 de 176 pages. E. Nourry, édit. Paris, 1908.

La Bibliothéque de critique religieuse, éditée par M. Emile Nourry, vient de s'enrichir de deux petits volumes utiles pour qui s'intéresse aux récentes controverses suscitées par la nouvelle philosophie anglo-américaine. Étudier la valeur de l'expérience religieuse, c'est étudier l'aspect du pragmatisme que James a mis en lumiére dans ses variétées et qui peut se rattacher á tout le courant d' idées dont M. Hébert s'est efforcé de nous donner un résumé. On peut donc réunir ces deux travaux dans la même analyse et la lecture de ces deux volumes renseignera rapidement sur la nouvelle attitude prise par les penseurs pragmatistes vis-à-vis du probléme religieux. Le point de vue où s'est placé M. H. Bois est trés différent de celui de W. James. Le penseur américain établissait l'existence de l'expérience religieuse par toute une série d'analyses psychologiques. Mais une attitude critique est possible en face des résultats obtenus par la psychologie. Que veut cette expérience si longuement décrite? que signifie-t-elle? M. Bois a

donc essayé de considérer l'expérience religieuse du dedans et non pas du dehors: il s'est borné à s'analyser lui-même, et il ainsi analysé la mentalité d'un libre croyant de notre époque, bien informé des résultats de la psychologie et de l'histoire et qui continue de croire à la valeur objective et trascendant des expériences qu'il a faites. Il montre l' importance qu'il y a ètudier la vie intérieure en la vivant, en se placant au dedans d'elle et non au dehors. « Par la seule connaissance expérimentale personnelle, la vie religieuse prend un sens vivant aux yeux de celui qui l'étudie ;.... c'est seulement à la condition de reconstruire en soi l'expérience chrétienne, c'est à dire au fond de *se convertir,* qu'on pourra étudier scientifiquement, objectivement, l'expérience. »

Signalons dans ce volume les brèves études sur les rapports de la subconscience et de l'expérience religieuse ainsi que les variétés de l'experience et son universalité.

La brochure de M. H. Hébert ne prétend pas à l'originalité. Le but de l'auteur est de nous renseigner sur les diverses formes anglo-américaines, françaises et italiennes du pragmatisme et de sa valeur religieuse. M. H. Hébert remplit son programme, quoique parfois d'une façon un peu brève. La théorie pragmatiste de la vérité — qui a suscité et suscite encore tant de polémiques et de discussions intéressantes en Angleterre et en Amérique — est bien rapidement exposée. L'auteur n'a pas étudié la théorie logique de Deway, inspirée par James, mais malgré tout assez personnelle et caractéristique. En revanche, ce petit volume aidera à dissiper bien de confusions d' idées. En fait il n'y a pas qu'un pragmatisme; à y regarder de près on s'aperçoit qu' il y a plusieurs formes caractéristiques d'un même courant d' idées : le pragmatisme de James n'est pas celui de M. Le Roy ou de M. Blondel: Bergson n'est pas complètement pragmatiste, etc... En somme, l'étude de M. Hébert peut servir d'initiation à l'étude du pragmatisme : l'auteur a clairement et briévement exposé une doctrine complexe et multiforme. Ses observations critiques sont intéressantes ; il faut regretter que l'auteur ne les ait pas suffisamment developpées, sans doute en raison du format de sa brochure. — L'histoire du pragmatisme ne peut être encore écrite : le mouvement d'idées n'est encore qu'incomplètement formé; mais pourquoi M. Hébert n'a-t-il pas cru devoir nous donner quelques éclaircissements sur l'obscure question des origines ?

Le travail de M. François appartient à un tout autre ordre d' idées. C'est un résumé clair et instructif de l'opposition de l'autorité ecclésiastique au développement autonome des sciences. On sait tout cela, mais il est bon que l'on insiste un peu sur certains faits significatifs ; l'attitude de l'Eglise n'étant pas historiquement ce que ses apologistes prétendent qu'elle fût.

ALBERT JOUNET. — *Le Modernisme et l'infallibilité* — Une brochure in-12 de 40 p. — Emile Nourry édit. Paris, 1908.
M. A. Jounet a demandé à l'autorité ecclésiastique si le Pape

Pie X en écrivant l'Encyclique *Pascendi* avait entendu se prononcer infailliblement. Il n'en a point reçu de réponse. Sa brochure, écrite dans un style qui n'est pas toujours très clair, insiste sur l' importance théorique du dogme de l'infaillibilité. Selon M. Jounet, on n'a pas assez remarqué que l'infaillibilité est plus nuisible qu'utile aux intérêts ou à l'ambition personnelle d'un Pontife: l'infaillibilité est bien plus une épée de Damoclés suspendue sur la tête du chef de l'Eglise, qu'une arme contre ses ennemis. Cette brochure serait intéressante, si elle ne fourmillait pas de formules vagues et si l'analyse des idées y était conduite d'une plus rigoureuse façon.

E. D.

REMY DE GOURMONT. — *Promenades Philosophiques.* Deuxième série, Societé du Mercure de France, Paris, 1908.

Remy de Gourmont è uno dei rari scrittori in cui l'originalità del pensiero si accoppia alla vivacità ed alla purezza della forma. I suoi libri si aspettano, si leggono e si rileggono.

In questa seconda serie delle sue interessantissime « Passeggiate Filosofiche » troviamo, tra gli altri (*Boscovich et la composition de la matiére — La science de Léonard de Vinci — Les médecins et la responsabilité — La vie d'un dieu — Télépathie et pressentiments — Psychologie du goût — Epicure conclut, ecc.* Rileviamò quello che s'intitola: *Une loi de constance intellectuelle.* L'autore — applicando all'intelligenza umana la legge di *costanza fisiologica* formulata dal Quinton — vi dimostra che essa si è mantenuta, a traverso i secoli, invariabile nella sua essenza e nella sua potenza. Per sostenere questo principio, egli dissocia genialmente l'idea d'intelligenza ne' suoi due elementi fondamentali: la facoltà intellettuale propriamente detta e il suo contenuto, la nozione; la capacità intelligente e il potere intelligente. Come una spugna che può essere più o meno imbevuta d'acqua senza per ciò aumentare o diminuire la sua capacità, l'intelligenza umana ha un giorno raggiunto il suo maximum di capacità e d'allora questo maximum non ha potuto essere sorpassato. In altri termini: l'elasticità intellettuale ha dei limiti e questi limiti sono specifici. Dal momento che la specie umana è stata fissata, le sue possibilità intellettuali si sono trovate — al pari della sua fisiologia — stabilite e fissate.

All'indomani della sua costituzione, la razza bianca era capace di genio assolutamente nelle stesse proporzioni di oggi, e la media intellettuale di una tribù dell'età della pietra doveva essere sensibilmente eguale alla media intellettuale di un villaggio dei nostri giorni.

La differenza è solo nella nozione: l'enciclopedia di un primitivo poteva essere contenuta in qualche frase; la nostra, anche limitata agli elementi, reclamerebbe un discorso di parecchi anni.

Se questa legge di costanza intellettuale sembra incompatibile con la teoria dell'evoluzione universale — secondo la quale, tutto evolvendo, l'intelligenza pure deve essere evoluta verso uno stato più perfetto — ha su questa il vantaggio di scartare, come assurda, l'idea di decadenza, o almeno non permette di concepirla che legata all'idea di morte, di sparizione della specie.

D'altronde, non bisogna considerare la « costanza universale », sia nell'ordine fisico, sia nell'ordine intellettuale, come una costanza matematica. Essa è, entro certi limiti, sottoposta a delle variazioni; essa è una legge in lotta con una legge e l'ambiente contro il quale reagisce non è lontano dall'influenzarla in qualche maniera. È possibile che la costanza sia essa stessa trascinata da una legge d'evoluzione più generale di quella contro la quale essa lotta direttamente. Questo sistema ha probabilmente esso pure, come il sole, la sua costellazione d'Ercole.

Per ciò che riguarda la costanza intellettuale l'A. nota che essa è visibilmente influenzata dai fatti stessi che ne sono la prova: i grandi avvenimenti intellettuali modificano la civiltà e la civiltà modifica le tendenze dell' intelligenza. Così si compie l'evoluzione intellettuale.

Ma evoluzione non è progresso. L'evoluzione è un fatto, e il progresso un sentimento; e considerare, come fa Spencer, che l'evoluzione è necessariamente progressiva, è fare della teologia: ammettere — apertamente o velatamente — l'intervenzione di una provvidenza, è racchiudere una idea religiosa in una teoria meccanica. La costanza è la ragione dell'evoluzione e l'evoluzione è la condizione della costanza. Quanto al progresso sentimentale di cui le folle s'inebbriano (ed è bene che s'inebbriino, pensa Jules de Gaultier) se la sua realtà materiale è un fatto d'evoluzione, la sua realtà intellettuale è un fatto di costanza. La nostra civiltà è il prodotto momentaneamente finale di una intelligenza che, invariabile nel suo principio, si diversifica per l'accumularsi delle sue conquiste, e il geniale Remy de Gourmont pensa che queste stesse conquiste provano che non è fantastico il porre, come introduzione alla storia dell'umanità, una legge di costanza intellettuale.

Libretto della Vita Perfetta, d'ignoto Tedesco del sec. XIV. — Traduzione e Introduzione di GIUSEPPE PREZZOLINI. Edit. F. Perrella, Napoli, 1908.

Dr. DI MOLINOS. — *Guida Spirituale*. Con introduzione di GIOVANNI AMENDOLA. Edit. F. Perrella, Napoli, 1908.

La collezione dei *Poetæ philosophi et Philosophi minores* — iniziata dal Prezzolini con un volumetto di traduzioni dal *Novalis* — riprende con questi due le sue pubblicazioni.

La dirigono Giuseppe Prezzolini ed Aldo de Rinaldis i quali non si propongono con essa un aumento del dilettantismo o della curiosità letteraria, ma quello stesso fine che noi pure ci proponiamo di raggiungere col nostro « Cœnobium » : cooperare al risveglio della vita dello spirito; forzare l'attenzione pubblica, distratta dalla faticosa e rumorosa vita esteriore, verso il pensiero filosofico che si va sempre meglio elaborando. Procurando di radunare sotto questa impresa ideale tutti coloro che son persuasi del valore dell'azione interiore, essi dichiarano di non essere legati ad alcun programma apologetico, nè ad alcuna tendenza settaria e confessionale.

« Ogni libro grande — scrive il Prezzolini — è una scrittura sacra che si può studiare in tre modi, ed ogni modo risponde a un'attitudine dell'anima di chi lo studia: letterale, storico, spirituale ». Ed è per ciò ch'egli — che ha dovuto vincere nella sua traduzione difficoltà di forma e difficoltà di concetto — si rivolge ai lettori del *Libretto della vita Perfetta* con tre prefazioni ove si mostra erudito, profondo, penetrante.

Chi studia secondo la lettera, troverà i dati sulle origini e le vicende del libretto dell'ignoto discepolo del Maestro Eckehart; chi studia secondo la storia, ne troverà stabilita la posizione nel momento in cui apparve, saprà perchè apparve e quali ne furono i risultati, scartando le successive interpretazioni ed utilizzazioni, le polemiche degli avversari e gli elogi dei seguaci.

Per il lettore spirituale — per colui che non s'interessa del testo esatto nè del momento storico, ma cerca l'eterno sotto il passeggero — vorremmo riportare la prefazione che a lui dedica il Prezzolini. Non permettendocelo lo spazio, invitiamo i nostri amici a leggerla.

Può darsi ch'essi pure si sentano invogliati a leggere il Libretto « scritto da Dio per via di un saggio, pio, verace e giusto uomo » e che vi scoprino quello che il traduttore vi ha scoperto: « uno stoicismo senza teatralità suicidali, un cinismo senza anedottistiche piazzaiole, una teoria dell'*entusiasmo attivo* che rapisce sopra gl'interessi dell'empirico io ». Insomma, un egoismo trascendentale, sì, benanco la servitù del piccolo *io* all'*io* superiore.

* * *

Pure interessantissima la prefazione che Giovanni Amendola ha apposta alla ristampa della *Guida Spirituale* del Di Molinos, di cui era divenuta rarissima l'edizione italiana del 1675. Riassumendo l'ambiente storico in cui visse il mistico teologo spagnolo, egli tratteggia la figura del Di Molinos come quella di un riformatore, piuttosto che di un eretico; di un riformatore che fu molto amato, molto temuto e la cui storia ha, secondo l'Amendola, un interesse

speciale che supera di molto l' interesse delle sue dottrine. Per ciò merita di essere tratta dal buio in cui giace.

AVV. BRUNO FRANCHI. — *Enrico Ferri. Il noto, il mal noto e l'ignorato.* — F.lli Bocca, Torino, 1908.

Enrico Ferri non è, fortunatamente, morto; ma è partito per l'America e questo suo viaggio nel *Nuovo Mondo*, se non nell'*altro mondo*, può giustificare l'affettuosa e ammirativa biografia che un suo discepolo gli dedica.

Non si tratta di una biografia vera e propria. L'autore che è redattore capo della *Scuola Positiva*, e che ebbe a maestrro il Ferri, e visse con lui in intimità d' affetto e in comunanza d' ideali, ha gettato sulla carta, con agile penna, alla vigilia della partenza del maestro, ricordi e aneddoti caratteristici, e osservazioni che non mancano di acutezza, sicchè la personalità di Enrico Ferri, uomo di scienza ed uomo di azione, ne balza fuori viva e vera ne'suoi vari atteggiamenti.

Se queste pagine risentono qualche volta la fretta con la quale sono state scritte, hanno però sempre il pregio della sincerità, e sempre quello della spigliatezza per farsi leggere volontieri.

Di Bruno Franchi così scrisse, non è molto, Lino Ferriani: « Ecco un uomo che, dall'osservatorio prettamente scientifico della *Scuola Positiva,* s'è sperimentato ad afferrare i vari lati delle cose e i rapporti fra le cose, sicchè a lui non accade nè ciò che avviene a chi sta troppo lontano dalla foresta, nè ciò che avviene a chi vi sta dentro: che se ne veda un lato solo, o che gli alberi impediscano di vedere la foresta ».

Noi che conosciamo il giovane redattore della *Scuola Positiva,* che gli siamo amici e sappiamo quanto sia vero ch'egli abbia gli occhi a perti « sui vari lati delle cose » richiamiamo volentieri l'attenzione dei lettori del « Cœnobium » su questo volume che fa onore al suo spirito attento e al suo cuore entusiasta E. P.

GIACOMO NOVICOW. — *I Fenomeni economici naturali ed il Problema della miseria.* — Bologna, N. Zanichelli. — *Trad. italiana* di V. Kessler, 1908.

Il celebre sociologo russo G. Novicow si propone di studiare in questa sua recente pubblicazione perchè su cento uomini viventi uno possegga la ricchezza, nove siano agiati e novanta vivano in povertà. I fatti economici — dice il nostro A. — sono dei fenomeni biologici, e consistono in ultima analisi nella reazione dell'essere sull'ambiente, nell'adattamento dell'ambiente ai bisogni dell'uomo. *Ricche* sono le regioni naturalmente adatte alla nostra costituzione biologica, *povere* quelle non confacenti ad essa; ma siccome nessun paese è *completamente* adatto alle convenienze dell'uomo, egli è costretto ad uno sforzo, ad una fatica per adat-

tarlo. Il *maximum* del benessere sarà dato dal migliore e più ampio adattamento del mondo fisico. Il primo fenomeno dell'Economia Politica è la produzione che si converte appunto in questo adattamento dell'ambiente; il secondo è la produzione nel minor tempo possibile, vale a dire l'accelerazione dell'adattamento, che, diminuendo lo sforzo, genera piacere. La ricchezza è perciò l'adattamento dell'ambiente effettuato col minore sforzo, nel più breve tempo possibile. L'umanità è povera perchè le quantità di derrate necessarie all'esistenza sono insufficienti, e poichè questa insufficienza deriva dall'ambiente, si può dire che l'umanità è povera perchè non ha adattato completamente il globo alle sue convenienze. La miseria non si può estirpare soltanto con misure di ripartizione, ma con una maggiore produzione. All'umanità non mancano i mezzi di produrre di più, ma essa è nella miseria perchè non sa usufruire completamente del suo dominio, del mondo esterno. Il giorno, che saprà utilizzare tutta la natura, la quistione sociale sarà immediatamente risoluta. E se ora non lo fa è perchè ignora la vera essenza della ricchezza, non sa fare i suoi interessi, s'illude che spogliando il vicino ognuno possa arricchire più presto. Ma ciò è un errore perchè, derubando il vicino, esso è impedito di accrescere la ricchezza. È una contraddizione sperare di aver *di più*, facendo sì che si produca *meno*. Tale è la tesi fondamentale del Novicow. Seguono indi alcune originali considerazioni sul capitale, sul lavoro, sul valore, sul salario, sugli scioperi, sul protezionismo per concludere poi con un' aspra critica del socialismo e del banditismo. « No, la miseria — finisce l'A. — non viene nè dalla lotta per l'esistenza, nè dalla concorrenza. La miseria viene dal furto, dal banditismo. Noi siamo poveri perchè passiamo il nostro tempo a spogliarci scambievolmente. Ma che cosa impedisce all'uomo di rinunziare ad una condotta così manifestamente ruinosa e contraria ai suoi interessi? Che cosa gli impedisce di allearsi con tutti i suoi simili per lavorare e per produrre? Una sola causa: l'*errore*, l'ignoranza della vera natura della ricchezza che *non è una cosa, ma uno stato di cose* ».

Molte e gravi obbiezioni potremmo fare a questa forte e geniale opera dell'illustre pubblicista, ma in tal caso saremmo costretti a scrivere un intero trattato di Economia. Dobbiamo limitarci alle principali osservazioni. Non è punto esatto che gli economisti ignorino che un aumento di produzione, cioè di mezzi adatti alla soddisfazione dei nostri bisogni, sia causa di aumento di benessere sociale, e che in ultima analisi la produzione si riduca nel trasformare, nell'utilizzare, nell'adattare il mondo esterno ai nostri fini, ai nostri bisogni. Come non ignorano che il progresso della produzione si converta nell'ottenere il massimo effetto col minimo sforzo — in che consiste il postulato edonistico — o come altri dice nel saper produrre *più*, *meglio*, ed a *minor costo*. Ed in conformità di questi principii — del resto intuitivi — l'umanità da tempo ha cercato di occupare le migliori terre, e di inventare le

più perfette macchine. Senonchè questo è un sol lato del complesso problema, e che vale specialmente nei tempi primitivi e per i popoli semi-barbari, i quali non producono che *beni di uso*. Ma la cosa muta quando da produzione di *beni di uso* si passa a quella di *beni di scambio*. È qui che sorge l'*Economia Politica*, è qui che il problema diventa di difficile soluzione — perchè non basta produrre di *più* per venirne un vantaggio al produttore, ma occorre invece che vi siano degli acquirenti di questa merce — e si converte nella teoria sul valore. Il valore è una *funzione* di più variabili; ma, presupponendo costanti gli altri elementi che concorrono alla formazione del valore di una cosa, si può dire che esso è determinato dalla *final utility*, dalla *marginal utility*, dal *Grenznutzen*, (*Gossen, Jevons, Jennings, Pierson, Pareto, Pantaleoni, ecc.*) cioè dalla più piccola parte disponibile, dalla più piccola parte indispensabile della nostra provvista, dalla parte che più si avvicina al limite estremo dei nostri bisogni, e della quale un uomo edonistico non si priverebbe se non in vista e per evitare un danno maggiore, cioè per evitare la privazione della soddisfazione di un bisogno più urgente. Il valore quindi non dipende dalla super-produzione, dalla soprabbondanza di una merce, ma precisamente dal contrario, anzi quanto più abbondanti divengono le cose tanto più diminuiscono di valore, fino a perdere completamente qualunque valore come p. e. l'aria, i fiori di siepi, ecc., fino a trasformarsi da beni economici in beni non economici. Intanto effettivamente la ricchezza consiste nell'abbondanza. E Ricardo nei suoi *Principles* (Capo XX) avea già notato: « Che molti errori in Economia Politica sono nati dall'aver confuso *aumento di valore con aumento di ricchezza*, mentre le due espressioni hanno tanto poco il medesimo significato che parecchie volte indicano precisamente l'opposto ». Come spiegare questa antitesi che, mentre la ricchezza nasce dalla soprabbondanza, l'aumento di produzione genera invece spesso la miseria del produttore? I socialisti dicono che questo è un effetto del sistema capitalista perchè antitetici sono gli interessi dei produttori e quelli dei consumatori; i primi hanno interesse a vendere la merce al maggior prezzo possibile, e, siccome questo aumenta col diminuire della produzione, essi hanno interesse a produrre il meno possibile — perciò sono sorti i *trusts*, per limitare la produzione; — mentre i consumatori hanno interesse ad una maggiore produzione perchè il prezzo diminuisca. E forse teoreticamente i socialisti hanno ragione.

Senonchè, all'atto pratico una produzione socialista porterebbe un effetto contrario, cioè l'aumento indefinito di merci di cui nessuno avrebbe bisogno con grande sciupìo di lavoro utile, o una diminuzione di produzione con un aumento di sofferenze e di privazioni. Il problema della miseria attende ancora una soluzione. In ogni modo non è l'*errore* — come pretende il Novicow — non è l'ignoranza della vera natura della ricchezza che non fa produrre di più — *di più* relativamente alla soddisfazione dei

nostri bisogni, ai fabbisogni, perchè effettivamente l'umanità di mano in mano va sempre più sfruttando il mondo esterno. Del resto un atto volitivo, determinato da un motivo puramente intellettuale, come dice Wundt, è un concetto psicologicamente impossibile. Sono gli interessi, i bisogni, i sentimenti che spingono l'uomo all'azione.

R. G. d'A.

PUBBLICAZIONI PERVENUTE AL « CŒNOBIUM »

R. BERTHELOT. — *Evolutionnisme et Platonisme.* — Mélange d'histoire de la Philosophie et d'histoire des sciences. Un vol. in-8 de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». Fr. 5. Editeur: Félix Alcan, Paris. — Questo lavoro, la cui tendenza generale è nel tempo stesso evoluzionista e idealista, è composto di studi diversi raggruppati intorno a qualche idea direttrice. Oggi l'evoluzionismo si presenta il più sovente tanto come una dottrina *meccanica*, applicabile o solamente alla biologia, o a tutto l'insieme delle scienze, quanto come una specie di vitalismo generalizzato, che vede nella vita un principio di sviluppo opposto alla concezione meccanica. sotto la prima forma che appariva in Darwin e in Spencer l'idea dell'evoluzione ; è sotto la seconda forma che essa apparve nel romanticismo tedesco et più recentemente in Guyau, Nietzsche et Bergson. La prima parte di questo volume dimostra che l'evoluzionismo *meccanico* non è necessariamente legato alle ipotesi di Darwin e di Spencer. La seconda parte studia le origini dell'evoluzionismo romantico o vitalista, per stabilire che non bisogna nè esagerarne la novità nè disconoscerne l'unità d' ispirazione nelle forme recenti e diverse ch'esso ha preso. Nella terza parte, infine, l'autore cerca di dimostrare che l'evoluzionismo può unirsi ad una filosofia idealista, d'ispirazione platonica, e passa in rassegna i diversi pensatori, antichi e moderni, i quali si riallacciano a questa tendenza.

PANZINI A. — *Dizionario moderno.* — Supplemento ai dizionari italiani. — Seconda edizione, rifusa ed ampliata, 1908, in 8, di pag. XXXII-622 L. 7.50. — Questo libro non fa, come si suol dire, concorrenza a nessun altro dizionario. Esso è un'opera a sè. L'Autore ebbe l'idea veramente geniale di fissare il meraviglioso numero delle parole nuove, espressione della moderna civiltà, seguire il loro moto, così che accanto ai consueti dizionari, al Rigutini, al Fanfani, al Petrocchi, ecc., voi sentite il bisogno di avere questo lessico che vi spiega con precisione ed eleganza le parole nuove, germinate dalla multiforme vita moderna.

HERBERT SPENCER. — *L'Education intellectuelle, morale et physique.* — Traduit de l'anglais par Marcel Guymiot. — Schleicher frères 61, rue des Saints-Pères, Paris. — 1 Vol. in 8. fr. 2.

ABEL REY. — *Le Théorie de la Physique chez les Physiciens contemporains.* — Un vol. in 8 di 412, pag. della « Bibliothèque de Philosophie contemporaine » F. Alcan, Paris, L. 7.50.

CHARLES WAGNER. — *Par la Loi vers la Liberté.* Un vol. in 16 di pag. 142. Librairie Fischbacher, 33 rue de Seine, Paris, Fr. 2.

WILLIAM JAMES. — *La Volonté de croire.* Traduit par L. S. Pidoux. — Un Opuscolo in 16 di pag. 43. — Foyer Solidariste, Saint-Blaise (Suisse), Fr. 0.60.

BALBINO GIULIANO. — *L'unità artistica della Conoscenza — Idealismo storico.* — Un opuscolo in 16 di pag. 48. — Editore Salvadore Landi, 12, Via Santa Caterina, Firenze.

FURIO LENZI. — *Introduzione del Cristianesimo nell'Illiria.* — Un opuscolo in 8 di pag. 10. — Libreria Claudiana, Via de' Serragli, 51, Firenze.

GEORGES DWELSHAUVES. — *La Synthèse Mentale.* — Un vol. in 8 di pag. 274. Félix Alcan, 108, Boulevard Saint Germain, Paris, Fr. 5.

G. BOISSY. — *La Dramaturgie d'Orange.* — Essais sur les origines et la formation d'un nouvel art théatral. — Un vol. in 32 di 72 pag. L. 1.

D.r ROMEO MANZONI. — *Essais de philosophie positive.* Vol. in 16° di pag. 310. — Première partie : Le problème biologique et psychologique. — Traduit par Maurice Charvot. Schleicher Frères., Paris-Lausanne, 1908, L. 4.

AUGUSTE COMTE. — *Cours de Philosophie Positive.* Tomme III. Vol. in 16° di pag. 377, Schleicher Frères. Paris, 1908, deuxième éd., L. 2.

CH. SAUERWEIN. *Histoire de la Terre.* — Vol. in 16° di pag. 144. — Schleicher Frères a Paris, L. 1,50.

LOUIS BUCHNER. — *L'Homme selon la Science.* — Un vol. in 16 di pag. 440, con 37 incisioni. Schleicher Frères, Paris. L. 2.

CINI ROSANO. — *All'ombra e al sole.* — (Scene della Vita giudiziaria) Vol. in 16° di pag. 278, S. Lattes e C. in Torino, 1908. L. 3.

LE CARDINAL J. H. NEWMAN. — *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Église catholique.* — Vol. in 16° pag. 250. — Charles Douniol. Paris, 1908, L. 2.

J. C. BROUSSOLLE. — *De la Conception Immaculée à l'Annonciation Angélique.* Vol. in 16° pag. 431, avec cent gravures. — P. Téqui., Paris, 1908, L. 3,50.

ADOLFO ERMAN. — *La Religione Egizia.* — Traduzione italiana di Astorre Pellegrini dai Manuali dei RR. Musei di Berlino. — Vol. rilegato all'inglese di pag. 296 con 195 figure e con 9 tavole aggiunte. — Istituto Italiano d'Arti Grafiche in Bergamo, 1908 L. 7.50.

Dr BINET-SANGLÉ. — *La Folie de Jésus.* — Son hérédité, sa constitution, sa physiologie. Vol. in 8° di pag. 312. — Deuxième éd. revue et augmentée. — A. Maloine — Paris, 1908, L. 4.

L. GARELLO. — *La morte di Pan.* — Vol. in 8° di pag. 217. — F.lli Bocca in Torino, 1908, L. 8.

ELLEN KEY. — *Il secolo dei Fanciulli.* — Prima Traduzione italiana di M. Ettlinger Fano. Un Vol. in 16 di pag. 238. — F.lli Bocca, Torino. L. 3.50.

B. REYNOLD. — *Par les Chemins.* — Poèmes. — Un vol. in 16 di pag. 234. — Phalange, 6, Villa Michon (Rue Boissière), Paris. Fr. 3.50.

G. B. MARCHESI. — *Il « Pensieroso »*, — Studio su Federico Amiel. — Un vol. in 16 di pag. 192. — Ulrico Hoepli, Milano. L. 4.

EMILE PICARD. *La Science Moderne et son état actuel.* — Vol. in 16° di pag. 296. — Ernest Flammarion a Paris. L. 3.50.

G. SERGI. — *Europa.* — Vol. in 8° gr. di pag. 652 con 173 figure nel testo e 62 tavole. — F.lli Bocca in Torino, 1908. L. 20.

ERCOLE ARTURO MARESCOTTI. — *L'Orribile Fascino.* — Volume in 16° di pag. 372. — Arnaldo De Mohr e C. in Milano, 1908. L. 4.

L. CAPPELLETTI. — *Da Aiaccio alla Beresina.* — Vol. in 8° p. di pag. 496. — Edito dai F.lli Bocca in Torino, 1908. L. 5.

M. DE LESCURE. — *Le Comte Joseph de Maistre et sa famille.* — Vol. in 16° di pag. 442. — Charles Douniol a Paris, 1908. L. 3.50.

PIERRE BROODCOORENS. — *Le Trésor sous la roche.* — I. *Le roi Aveugle.* — Pièce en trois actes et en vers. — Vol. in 16° di pag. 96. Éitionsd de La Belgique artistique littéraire, Bruxelles, 1908. L. 2.50.

Il processo Don Riva e il celibato., Appello al laicato e riflessioni di un gruppo di Sacerdoti, (Opuscolo) 1908.

HARALD HÖFFDING. — *Philosophie de la religion*, traduit d'après l'édition anglaise par J. Schlegel avec corrections et notes nouvelles de l'Auteur. Un vol. in-8 gr. di pag. XI-376, de la « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». Félix Alcan, Paris. L. 7.50.

F. ZINGAROPOLI. — *L'Opera di Ercole Chiaia*, con lettere inedite di Aksahof. Flammarion, Crockes, Richet, De Rochas e Lombroso e scritti di V. Ca-

valli e G. Morelli. — Un vol. in-16 di 264 pag. « Luce ed ombra » Via Cappuccini, 18, Milano.

EUGENIO RIGNANO. — *Le psychisme des organismes inferieurs (à propos de la Théorie de Jennings)* Nota Critica. — Estratto dalla *Rivista di Scienza « Scientia »* Vol. III°, Anno II (1908).

WILLIAM ROSCOE THAYER. — *Italica: Etudies in Italian life and letters.* — Un vol. in-16 di 364 pag., rilegato. Houghton, Mifflin Company, 4 Parck St. Boston, Mass. L. 7.50.

E. P. BERG. — *Transformed Hinduism. The Monotheistic Religion of Beauty.* — 2 Volumi. Ph. Wellby, 6 Henrietta Street, Covent Garden, London.

E. P. BERG. — *God the Beautiful. An Artist's Creed.* — Second and enlarged Edition. Ph. Wellby, London.

Il Libretto della Vita Perfetta, d'ignoto Tedesco del sec. XIV. Traduzione e introduzione di GIUSEPPE PREZZOLINI. — Un vol. in 32 di pag. LIII-168. Francesco Perrella, Napoli. L. 2,50.

D. MICHELE DI MOLINOS. — *Guida Spirituale.* Ristampa della Iª edizione, con introduzione di Giovanni Amendola. Un vol. in 32 di pag. XVIII-352, Fr. Perrella, Napoli. L. 3,50.

REMY DE GOURMONT. — *Promenades Philosophiques.* Deuxième Série (*Une loi de constance intellectuelle Idées et commentaires*). Un vol. in 16 di pag. 297. Société du Mercure de France. Paris, 1908. L. 3,50.

NOVALIS. — *Henri d'Ofterdingen.* — Traduit et annoté par G. Polti et P. Morisse. Préface de Henri Albert. Un vol. in 16 di pag. XVI 292. — Société du Mercure de France, Paris, 1908. L. 3,50.

GIOVANNI GENTILE. — *Scuola e filosofia — Concetti Fondamentali e saggi di pedagogia sulla scuola media.* Un Vol. in 8 di 388 pag. Remo Sandron, Palermo. L. 6.

HENRI CABANE. — *Histoire du Clergé de France pendant la révolution de 1848.* Un Vol. in 16 di pag. 250. Bloud H., Paris. L. 3,50.

PRINCE S. D. OUROUSSOF. — *Mémoires d'un Gouverneur.* La question juive; Le mouvement révolutionnaire; Ce qu' il faudrait faire. Tradotto dal russo da S. Persky. Un vol. in 16 di pag. XVI 286. Librairie Félix Juven, 122, rue Réaumur. Paris. L. 3,50.

WALTER HOUGH. — *Antiquities of the Upper Gila and Salt River Walleys in Arizona and New Mexico.* Smithsonian Institution, Bureau of. American Ethnology, Washington.

LÉON TOLSTOI. — *Oeuvres cemplètes, tome XIX: Les confessions, Récites populaires.* Un Vol. in 16, pag. 456. Ed. P. V. Stock, Paris. L. 2,50.

SCHWITZGUEBEL ADHEMAR. — *Quelques écrits.* Un Vol. in 16, pag. 142. Ed. P. V. Stock. Paris. L. 1,50.

JALOUX EDMOND. — *Le Démon de la Vie.* Romanzo. pag. 352, in 16. Ed. Stoch, Paris. L. 3,50.

REEPMAKER M. — *Una âme de femme.* Romanzo. Un Vol. in 16, pag. 364. Ed. Stock, Paris. L. 3,50.

GUILLAUME JAMES. — *Etudes révolutionnaires: Première série.* Un Vol. in 16, pag. 400. Ed. Stock, Paris L. 3,50.

KIPLING RUDYARD. — *Trois Troupiers.* Vol. in 16, pag. 344. Ed. P. V. Stock, Paris. L. 3,50.

KIPLING RUDYARD. — *Autres troupiers.* Un Vol. in 16, pag. 360. Ed. P. V. Stock, Paris. 3,50.

BARBEY D'AUREVILLY. — *Le théatre contemporain.* Tome II. Un Vol. in 16, pag. 318. Ed. Stock, Paris. L. 3,50.

MARAVAL BERTHOIN. — *Poèmes algériens.* Un Vol. in 16, pag. 234. Ed. Stock, Paris. L. 3,50.

CROS CHARLES. — *Le collier de griffes.* Un Vol. in 16, pag. 220. Ed. Stock, Paris. L. 3,50.

J. N. NEWTON. — *Christus als Erzieher.* Ed. Heinrich Minden, Dresden e Leipzig. L. 1,25.

GENERALE CARETTA ENRICO. — *Il Socialismo in se stesso e nei suoi effetti sugli*

impiegati civili e militari dello Stato. Un Vol. in 8 di pag. 133. Fratelli Bocca, Torino. L. 2.

D. LUIGI PEREGO. — *La Separazione della Chiesa dallo Stato e la Riforma laica in Francia.* (Saggio di politica scientifica) Un Vol. in 8 di 278 pag. Libreria Dante, Verona. L. 2,50.

ROBERTO GAETANI D'ARAGONA. — *Tutto è Energia (Moderna Teoria degli Elettroni).* Un Vol. in 16 di pag. XII 175. Società Editrice Libraria, Piacenza. L. 3,00.

GIUSEPPE ROLLA. — *Sui primi Principii* (Saggio di un sistema metafisico). Un opuscolo di 25 pag. Tipografia Artistica, Carrara.

WALT WHITMAN. — *Foglie di erba.* Versione di Luigi Gamberale. Un Vol. in 16 di pag. L-570. Remo Sandron, Palermo. L. 5.

BRUNO FRANCHI. — *Enrico Ferri. Il noto, il mal noto,* e *l'ignorato.* Con 45 illustrazioni. Un Vol. in 8 di 180 pag. F.lli Bocca, Torino. L. 2,50.

D. J. H. ZIEGLER. *Konstitution und Komplementät der Elemente.* Un Vol. in 8 di pag. 98. A. Francke, Berna.

JAMES MAC KINNON. — *A history of modern Liberty.* Pubblicazione in 8, rilegata all'inglese, edita da Longmans, Green & Co., Londra, Paternoster Square, 39.

Abbiamo ricevuto i primi tre fascicoli di questa opera importantissima, dovuta all'insigne professore dell'Università St. Andrew, già favorevolmente noto per altri importanti lavori: *History of Edward the Third, The Union of England and Scotland, Culture in early Scotland.*

L'*History of modern Liberty* comprenderà otto volumi che saranno messi in vendita al prezzo di 15 scellini ciascuno, e dei quali, riservandoci di riparlarne, diamo intanto qui sotto i titoli:

Vol. I. Introduction (Origins The middle ages).
» II. The age of the reformation.
» III. The struggle with the Stuarts (1603-1647).
» IV. The struggle with the Stuarts (1647-1690).
» V. The revolutionary Movement in the 18th century (America and France).
» VI. The French revolution (1789-1804).
» VII. } The revolutionary and emancipation movement in the 19th century.
» VIII. }

MINISTÈRE DES FINANCE. — *Annuaire Financier du Iopon.* Huitième année, 1908. Imprimerie Imperiale, Tokio.

Filosofia della Fede. Appunti. (Fuori commercio). Un volumetto in-16 di 88 pagine.

GIORGIO TIRRELL. — *Medioevalismo.* Risposta al Card. Mercier. Traduzione di P. Vinci. Un vol. in-8 di 199 pag. — Biblioteca di « Nova et Vetera », Roma, Lire 2. 40.

ANNIE BESANT. — *Lo Spirito dell'Epoca.* — Conferenza. Tipografia A. Ciminago, Vico Mele, 7, Genova. Lire 0. 50.

RAOUL HOFFMANN. — *Kierkegaard et la Certitude Religieuse.* Esquisse biographique et critique. Un vol. in-8 grande di 168 pag. Librairie Fischbacher, Paris, 1908.

RIVISTA DELLE RIVISTE

LA RELIGIONE DI WILLIAM JAMES.

Nel numero di Luglio dell'**Hibbert Journal**, sotto il titolo *Pluralismo e Religione*, WILLIAM JAMES espone una sua interessante dottrina religiosa.

Vi sono (egli dice) certe esperienze religiose, non deducibili per analogia o mediante un ragionamento psicologico dalle altre forme della nostra esperienza, le quali indicano come probabile la contiguità della nostra coscienza con una più larga circostante sfera spirituale, donde l'uomo dall'ordinario senso comune è escluso.

Questo fatto può essere descritto come l'esperienza di una vita inaspettata che succede alla morte. Ciò non nel senso d'immortalità e di morte corporea; ma nel senso che dalla fine di certi processi mentali (compresi nell'esperienza dell'individuo) — processi che terminano coll'insuccesso e in certi casi anche colla disperazione — scaturisce una nuova vita. L'esperienza d'una tale vita nuova scaturente dalla disperazione non ebbe gran parte nella teologia ufficiale fino a Lutero. E il modo migliore per indicarne i caratteri è quello di confrontare la nostra vita interiore con quella dei Greci e dei Romani.

I Greci e i Romani, in tutto ciò che riguardava la loro vita morale, erano straordinariamente solenni. Gli Ateniesi credevano che anche gli dei ammirassero la rettitudine di Focione e di Aristide. La veracità di Catone era così impeccabile che l'espressione dell'estrema incredulità per un romano era di dire « non lo crederei neppure se me lo dicesse Catone ». Per essi, il bene era bene e il male male. L'ipocrisia, importata dalla Chiesa cristiana, non esisteva. Il sistema naturalistico era incrollabile. L'individuo poteva conquistare tutte le doti, se abbastanza virtuoso. L'orgoglio pagano non vacillava mai.

Lutero fu il primo moralista che la ruppe (ritenendo, e forse a ragione, di seguire S. Paolo) con questa naturalistica sicurezza di sè. L'esperienza religiosa del tipo luterano spinge alla bancarotta tutti i nostri criteri naturalistici, e mostra che noi siamo forti solo coll'essere deboli, che non possiamo fondar la nostra vita sull'orgoglio e la sicurezza di noi stessi. Sotto una certa luce ogni distinzione, ogni superiorità, ogni salvaguardia del nostro carattere, fondate in natura e comunemente accettate, appaiono puerilità. E la sola via per raggiungere le più profonde capacità dell'universo è di abbandonare il proprio concetto della bontà.

Queste più profonde capacità furono rese famigliari alla cristianità evangelica dalla così detta *mind-cure* o *new-thougt*. Il fenomeno sta in ciò che una nuova vita succede ai nostri momenti più disperati. Vi sono risorse in noi che il naturalismo, con le sue virtù letterali e legali, non cura; possibilità d'una felicità e d'un potere d'altra natura, basate sull'abbandono della nostra volontà e sul lasciare che qualche cosa di più alto lavori per noi. E ciò sembra indicare un mondo più ampio di quello che immagini la fisica o l'etica filistea. Vi è un mondo in cui tutto è bene, *malgrado* certe forme di morte

anzi *in grazia* di esse — morte di speranza, di forza, di responsabilità, di paura, di tormento, di tutto quello in cui ripongono la loro fiducia il paganismo, il naturalismo e il legalismo.

La ragione non avrebbe mai potuto prevedere queste esperienze perchè esse sono discontinue coll'esperienza « naturale » e ne invertono i valori. Ma siccome esse accadono e ci si presentano realmente, così le nostre possibilità si allargano, e noi sospettiamo oramai che la nostra esperienza cosiddetta naturale, strettamente moralistica, normale, legale, sia solo un frammento della realtà. Le nuove esperienze han reso plastico il rigido contorno della natura ed hanno aperte le possibilità e le prospettive più strane.

La specie di fede che le esperienze religiose di questo tipo generano in coloro che le provano è pienamente d'accordo colla teoria di Fechner circa le sfere concentriche e sempre più larghe di vita cosciente. Il credente ritiene che le più intime parti della sua vita personale sono contigue con un *più* della medesima natura che opera nell'universo fuori di lui e che egli può toccare e mettere in azione in modo da ottenere la salvezza quando il suo essere più ristretto ha fatto naufragio. In una parola, la coscienza del credente si trova in istato di contiguità con un più largo *io*, dal quale gli derivano esperienze salvatrici.

Si può sostenere che queste idee del Fechner non sono prive di una diretta verificazione empirica. Vi è, ad ogni modo, qualche aspetto della vita che non troverebbe spiegazioni finchè noi conveniamo col naturalismo che la coscienza umana è la più alta coscienza esistente o col deismo dualistico che vi è bensì nel cosmo una mente superiore, ma che questa è discontinua con la nostra.

Sembra invece che l'evidenza appoggi la fede in qualche forma di vita superumana con cui inconsapevolmente noi abbiamo una comunità di coscienza. Noi possiamo trovarci nell'universo nella stessa condizione in cui nelle nostre librerie si trovano i cani e i gatti i quali vedono i libri e odono le conversazioni, ma non hanno alcun sentore che vi sia in ciò qualche significato. La critica, minando l'autorità della logica intellettualistica, fa scomparire le difficoltà opposte dall'intellettualismo, e rimane in piedi così l'evidenza positiva empirica. Le analogie colla psicologia ordinaria, con certi fatti di patologia, con le cosiddette ricerche psichiche e con le esperienze religiose stabiliscono una *formidabile* probabilità in favore di una concezione del mondo quasi identica a quella di Fechner. Il contorno della coscienza superumana, dimostrata così probabile, rimane però vago, e il numero degli *io* funzionanti distintamente assai problematico. V'è posto così per una concezione politeistica come per una monoteistica. Fechner, con le sue separate anime della terra funzionanti da angeli custodi, sembra nettamente politeista; ma siccome questa parola urta, forse è meglio non usarla. Certo è che l'unica via d'uscita dai paradossi e dalle perplessità d'una coerente concezione monistica dell'universo (il mistero della « caduta », della realtà che sfuma nell'apparenza, della verità che trapassa nell'errore, della perfezione che diventa imperfezione — del male insomma; il mistero del determinismo universale, dell'universo come un tutto immediato, eterno e senza storia) è di accettare francamente il pluralismo e ammettere che la coscienza superumana, per quanto possa essere vasta, ha essa medesima una sfera che la circonda esternamente e di conseguenza è

finita. Il monismo odierno ripudia ogni complicità con quello di Spinoza. In questo i molti si dissolvono e si perdono nell'Uno, mentre la forma migliorata di monismo preserva la moltiplicità come eterno obbietto dell'Uno. Così l'assoluto stesso viene rappresentato, come avente un obbietto pluralistico. Ma giacchè dunque lo stesso assoluto dovrebbe essere (quando esistesse) pluralista, perchè dovremmo esitare ad esserlo noi?

La linea della minore resistenza, adunque, così in teologia come in filosofia, è di accettare il concetto che la coscienza superumana non abbraccia tutto l'universo; in altre parole che vi è un Dio, ma che esso è finito in potere o in sapere o in entrambi. Questa è la comune concezione di Dio; i perfezionamenti monistici che la rendono così paradossale praticamente e moralmente sono fredde aggiunte di menti professorali.

Su questo terreno può avvenire un trattato di pace tra l'empirismo e il razionalismo, il quale ultimo, soddisfatto di vedere le sue prove aprioristiche di Dio sostituite dall'evidenza empirica, può rinunciare alle sue pretese assolutiste. Fate che Dio abbia almeno un infinitesimale *altro* di *qualsiasi* specie fuori di lui, e l'empirismo e il razionalismo potranno darsi la mano, lasciando le astrazioni e cercando insieme di costruire l'idea più approssimativa di ciò che la coscienza divina concretamente può essere.

Il tipo di monismo dogmatico prevalente nelle università e la filosofia neokantiana ignorano questo grande movimento empirico verso una concezione pluralista e panpsichica dell'universo, la quale minaccia di scalzare i loro metodi e di diventare la loro rivale religiosa. È probabile però che molti si tengano fedeli a questi vecchi tecnicismi dogmatici, perchè non ritengono che la religione possa essere assicurata in altro modo. Fate che l'empirismo si associ alla religione, come, per uno strano malinteso, esso venne associato all'irreligione, e incomincierà una nuova êra tanto per la religione quanto per la filosofia. Il grande risveglio dell'interesse popolare per la filosofia, che è l'odierno fenomeno saliente di tutti i paesi, è indubbiamente dovuto in parte ad esigenze religiose. L'autorità della tradizione si sgretola, e gli uomini porgono orecchio all'autorità della ragione e all'evidenza dei fatti. Non si troveranno delusi, se apriranno le loro menti a ciò che ha da dire l'empirismo più radicale. Questo empirismo è un alleato della vita religiosa, più naturale che non la dialettica. È vero che dal concetto di coscienze superiori che ci avvolgono, dal concetto delle fechneriane anime della terra, potranno sorgere superstizioni, e ancor più ne sorgeranno se la scienza imprimerà il suo sigillo ai fenomeni delle cosiddette ricerche psichiche, pei quali il Myers così ardentemente invoca il riconoscimento scientifico — e la maggior parte dei quali hanno veramente le loro radici nella realtà — ma queste timide considerazioni non devono distoglierci dal seguire il sentiero della più grande promessa religiosa. — Accade sempre così in questo mondo commisto. La sola condizione per aver *qualche cosa* è di averne in sovrabbondanza; senza un *troppo* non si può avere abbastanza. Una quantità di libri, di statue, di discorsi, di uomini di qualità inferiore è la condizione per la realizzazione di pochi esemplari superiori in ciascuna di queste specie. La polvere d'oro viene alla luce avvolta nel quarzo, e questa è pure la condizione della religione. Per la sopravvivenza deve avvenire un districamento e una competizione. Nè il processo di districamento può venir circoscritto; altrimenti si ottengono astra-

zioni di carattere inferiore, come il Dio irreale della teologia scolastica o l'inintelligibile mostro assolutista del panteismo, in luogo della vivente realtà divina, con la quale noi possiamo sperare che i metodi empirici connetteranno sempre più la nostra immaginazione a mano a mano che le più intime pieghe della vita saranno più pienamente esplorate.

* * *

Abbiamo largamente riassunto e quasi per esteso tradotto questo articolo del James perchè esso è di grande importanza.

Da esso si rileva anzitutto che il pensiero del più noto e forse più grande tra i filosofi americani si orienta sempre più risolutamente verso una concezione religiosa dell'universo. Ciò basta a provare quanto poco una tale concezione sia incompatibile con le più recenti conclusioni raggiunte dalla filosofia, e particolarmente dalla psicologia moderna, quando si pensi che il James è uno dei più eminenti rappresentanti del pensiero filosofico e dei più grandi psicologi contemporanei.

Ma l'articolo del James giova ancora a porre in luce due altre circostanze.

La prima è che è un vero concetto grossolano e superstizioso quello di molti i quali, quando sentono parlare di religione, non possono a meno di identificarla in modo esclusivo colle comuni e feticiste rappresentazioni costituenti la fede religiosa dei volghi, specialmente cattolici. Il James ci dimostra invece con l'esposizione della sua dottrina religiosa, che vi possono essere delle concezioni, le quali a buon diritto si possono chiamare religiose, e che pure nulla hanno di comune con quelle feticiste rappresentazioni, e nulla che un uomo in pieno possesso del pensiero filosofico moderno non possa accettare.

La seconda circostanza è questa: le religioni — noi abbiamo sempre sostenuto — adombrano nella loro genuina formulazione delle profonde verità metafisiche; queste verità rimangono oscurate e perdute per i tardi commentatori, per i teologi ufficiali, per il volgo dei seguaci, e restano seppellite sotto l'ammasso informe delle figurazioni superstiziose. Combattere queste ultime è, più che un diritto, un dovere d'ogni uomo che pensa. Ma sarebbe un errore — ed è precisamente l'errore in cui cade l'anticlericalismo corrente — lasciarsi da questa lotta contro le figurazioni superstiziose, in cui quasi tutte le religioni positive affondano, trascinare a negare e disconoscere le profonde verità metafisiche adombrate generalmente nei « libri sacri ». Così, ad esempio, dall'esposizione del James si può ricavare che se la dottrina degli angeli custodi, intesa come esistenza di invisibili efebi muniti di ali che ci tengono una mano sul capo, è superstiziosa, non lo è più intesa come esistenza di sfere concentriche e sempre più larghe di coscienza superumana. La questione sta dunque tutta nell'intendere le proposizioni religiose fondamentali nel loro senso allegorico e profondamente metafisico, anzichè in quello sensibile e feticistico.

Detto questo, non vogliamo tacere che noi non siamo d'accordo col James (nè con altri dei filosofi più in voga) nell'opposizione che in questo articolo, come in quasi ogni parte dell'opera sua, egli conduce contro l'intellettualismo. E ci limitiamo ad osservare, dal punto di vista pratico che è quello dell'articolo riassunto, come nella metafisica intellettualistica di Spinoza, Schelling, Fichte ed Hegel (nel quale ultimo certo, se non in Spinoza, le esigenze del-

l'individualità sono salvaguardate per lo meno altrettanto bene quanto nell'empirismo caro al James) il concetto della contiguità della coscienza umana con un *più* della stessa natura, con lo Spirito Assoluto, non solo sia ampiamente messo in luce, ma costituisca il punto centrico di quei sistemi. L'idea della possibilità d'una nuova vita, o della « salvezza » mediante l'azione sulla nostra coscienza d'una sfera di coscienza più ampia, (che è, dal punto di vista pratico, l'idea dominante dell'articolo del James) è dunque un'idea che esiste, esplicitamente o implicitamente, nella metafisica intellettualistica classica. La quale, quindi in fondo — non ostante gli sforzi che fanno alcuni filosofi moderni per prendere degli atteggiamenti che appaiano assolutamente nuovi e radicalmente originali — si appalesa dallo stesso articolo del James la vera dominatrice del pensiero filosofico contemporaneo succeduto al positivismo.

G. R.

L'HEGELIANISMO CONTRO IL PRAGMATISMO.

Secondo la teoria del Mach (che è poi fondamentalmente la teoria del pragmatismo) i concetti e le altre forme logiche sono puri espedienti pratici senza alcun valore in sè e per sè.

A questa teoria pragmatista il MIRAGLIA nella **Rivista Filosofica** del Maggio-Luglio a. c. oppone giustissimamente, come la sua perfetta antitesi, la dottrina hegeliana, in un articolo *Mach o Hegel?* che è nell'istesso tempo una bellissima sintesi dei momenti essenziali della filosofia idealista.

In Cartesio, per la prima volta il pensiero appare come causa dell'essere (*cogito ergo sum*); però in lui questa causalità è puramente estrinseca, e si potrebbe meglio dire che per Cartesio il pensiero piuttosto che causa apparisce come indice dell'essere.

Kant approfondì meglio la posizione, e stabilì che l'essere non esisterebbe in quanto essere, bensì è il pensiero che lo crea e gli dà vita. Però, anche in Kant, questa creazione è estrinseca e formale: il pensiero, cioè, crea soltanto quel tanto di essere che esiste *per noi* (il fenomeno) ma all'infuori di questo, e quindi all'infuori del pensiero e non creato dal pensiero, esiste ancora dell'essere (il noumeno). Quest'ultimo sfugge alle categorie mentali, ci resta sconosciuto; donde l'impossibilità d'una conoscenza assoluta.

Ora, è arbitrario spezzare l'essere in due parti delle quali l'una si lascierebbe investire dalle nostre categorie mentali, l'altra rimarrebbe avvolta nel mistero. E ciò comprese Hegel, per il quale la conoscenza umana può essere vera soltanto nell'identità del pensiero e dell'essere. Se il pensiero fosse estrinseco all'essere, non potrebbe mai arrivare a comprenderlo, perchè due cose estrinseche non possono che sovrapporsi, ma restando sempre esteriori l'una all'altra. La conoscenza non è possibile se non nel caso in cui tra il pensiero e l'essere vi sia identità (la quale non esclude la differenziazione). Se il pensiero, se il logos, comprende la natura, la natura non può essere che logos. Sebbene il concetto, l'universale, non esista nella natura in quanto tale, pure perchè il concetto, l'universale, non sia una vana elucubrazione del soggetto, deve esistere nella natura.

Se si toglie questa identità tra l'essere e il logos, si toglie la possibilità d'ogni conoscenza. I concetti e le forme logiche si ridurranno a puri verbalismi, e la parola scienza non suonerà che crudele ironia.

La filosofia positivistica non ha compresa, nè poteva comprendere, questa conseguenza ineluttabile della logica formalistica. Essa vuol essere scienza di osservazione; con ciò, non può che prender nota dei fatti, nell'ordine contingente in cui li osserva: il suo contenuto appare come qualche cosa di estrinseco che essa accoglie senza poter giustificare. Il fatto s'impone: la sua giustificazione sta nel suo essere. Il positivismo non può dunque che darci un elenco spezzato di fatti psichici, senz' altro nesso tra loro che quello meccanico di successione e di coesistenza. Esso non può quindi arrivare al concetto dello spirito come suprema unità intrinseca; e perciò non può dare una soluzione del problema della conoscenza. Per risolvere, infatti, questo problema, bisogna valutare non soltanto questo o quel fatto dello spirito (il che è già trascenderlo come fatto), ma altresì lo spirito come unità suprema, del quale il positivismo non può invece dare neppure il concetto.

Il Mach, violando il canone positivistico di stare ai fatti, ha ripresa la trattazione del problema della conoscenza; e, tirando le conseguenze ineluttabili della posizione dualistica della logica formale e di Kant (fenomeno, noumeno; conoscenza che arriva al primo, non al secondo) ha negato qualsiasi valore intrinseco alle forme logiche, dichiarandole puri segni convenzionali utili solo a scopi pratici, sicchè non si può più discutere se una teoria sia vera o falsa, ma solo se sia utile o dannosa nella sua pratica applicazione.

Così vengono ad essere poste in luce le estreme conseguenze della posizione dualistica della logica; e restano di fronte le due soluzioni, quella dualistica e quella monistica, senza che nessun compromesso tra le due sia più possibile. O il logos è l'interiorità dell'essere, ed è possibile la conoscenza; o il logos è esteriore all'essere, ed allora non potrà mai compenetrarlo in sè e conoscerlo; potrà solo sovrapporglisi, restandogli sempre estrinseco.

Ma la posizione kantiana — di cui il Mach non fece che trarre consapevolmente o no, tutte le conseguenze — è arbitraria, perchè parte dal presupposto indimostrato che esista un dissidio tra l'attività conoscitiva e l'essere reale delle cose, che solo una parte dell'essere penetri attraverso le forme della nostra attività conoscitiva (e quindi ci divenga conosciuta) e una parte ne rimanga eternamente fuori.

Fichte rifiutò questo presupposto; ma, egli pure, in modo dogmatico. Solo Hegel comprese che non si può mostrare che il potere della ragione conoscitrice è assoluto, collocandosi estrinsecamente alla ragione stessa. È invece la Ragione che, pensando, deve mostrarsi quale principio ed essenza del tutto, deve rivelarsi un fatto unico in quanto attività conoscitrice e in quanto sostanza del reale, deve manifestarsi come ad un tempo Logica ed Ontologia. Solo in tal modo (come dice il Noël) l'uomo non si trova più perduto in un caos misterioso in cui l'ordine sarebbe solo sulla superficie; la natura non è più radicalmente eterogenea del pensiero; e per conoscere la natura e Dio l'uomo non ha più bisogno di uscire da sè stesso, perchè, mentre dapprima il suo pensiero erigeva in assoluto l'essere immediato, e così si rendeva esso medesimo relativo e si interdiceva la scienza, ora esso riconosce la universale relatività delle cose e comprende che esso medesimo — il pensiero — è il vero assoluto.

Hegel dunque è più vivo che mai e il ritorno a lui rappresenta un grande

progresso del pensiero filosofico, che, dopo breve sosta, riprende così il suo cammino ascendente.

* * *

Non si poteva con maggiore lucidità e precisione, di quanta ne abbia usata il Miraglia in questo articolo, mettere in luce l'opposizione diretta e radicale che corre tra pragmatismo e idealismo assoluto: il primo che riduce i concetti della nostra ragione a puri espedienti pratici, incapaci di attingere qualsiasi verità per sè stante, buoni solo per muoversi bene o male nel mondo, soltanto giovevoli a « vivere » — e che con ciò spinge all'estremo il principio dell'inconoscibilità del reale, e approda, lo voglia o no, al più completo scetticismo; il secondo, che, invece, scorge un'identità di sostanza tra il pensiero e l'essenza del reale, ed apre con ciò la possibilità del combaciare e dell'immedesimarsi dell'uno con l'altra — cioè del conoscere — mostrando come solo movendo dal principio di quella identità si possa giungere all'assoluto.

L'articolo del Miraglia giova così a lumeggiare la discussione che abbiamo di recente su queste colonne avuta col Crespi, e a mostrare una volta di più che solo mediante lo sforzo singolare d'una intelligenza individuale, determinato forse da casi particolari occorsi in un personale sviluppo intellettuale, si possa congiungere il pragmatismo con l'idealismo assoluto. Conveniamo anche noi che la spinta a passare dal positivismo all'idealismo può a molti essere stata fornita dal pragmatismo, come la prima filosofia che — vestita d'apparenze di novità — sia insorta con brillante genialità e con abile e vasta propaganda contro il positivismo. Ma, presa la spinta, giova scorgere nettamente che il pragmatismo e l'idealismo assoluto costituiscono una diretta antitesi; e, una volta approdati al secondo, liberarsi delle scorie del primo. Non è una novità nel pensiero filosofico che per passare dal dogmatismo (nel nostro caso il materialismo o il positivismo) all'idealismo, giovi traversare un bagno di scetticismo (nel nostro caso appunto il pragmatismo). Anche nello sviluppo storico della filosofia noi vediamo precisamente che tra il dogmatismo prekantiano e Fichte-Schelling-Hegel sta di mezzo il dubbio critico e scettico, Hume e la *Critica della Ragion Pura,* e che questo criticismo e questo scetticismo è necessario per passare da quel dogmatismo alla costruzione idealistica posteriore. Ma non sembra molto logico e coerente, una volta giunti a una tale costruzione, volervi mantenere intrusi gli elementi del dubbio e dello scetticismo precedenti, che dovrebbero aver servito solamente di ponte provvisorio di passaggio.

Il grande servizio reso dal pragmatismo è, adunque, a nostro avviso, analogo a quello reso dal criticismo del secolo XVIII contro il dogmatismo realistico wolfiano. Il pragmatismo ha servito ottimamente a scuotere la cieca fede nel dogmatismo positivista e a restaurare nel pensiero moderno la posizione critica. Ma basta. E per passare definitivamente da questa alla costruzione idealista bisogna demolire il castello che ha servito d'impalcatura.

La costruzione idealista a cui dal positivismo, passando attraverso il pragmatismo, si arriva, è (noi ne conveniamo pienamente col Miraglia) nelle sue linee fondamentali, la costruzione hegeliana, la quale si manifesta così, non solo il vero contraltare e la vera superatrice del pragmatismo, ma altresì l'unica concezione filosofica, capace — in questo momento in cui nel campo della

filosofia domina il disorientamento, l'incertezza e le sbrigliature dei capricci individuali — di offrire una nuova solida sistemazione del pensiero filosofico. Essa non ha dato ancora tutti i suoi frutti; il suo ciclo non è ancor chiuso, ma forse è appena aperto; ed essa — gigantesca concezione aristotelica — seppellirà e sarà l'erede delle piccole filosofie che l'hanno susseguita.

G. R.

L'IMMORTALITÀ SECONDO EUCKEN.

L'atteggiamento del pensiero moderno di fronte al problema dell'immortalità è prevalentemente scettico e negativo. Da un lato la scienza, positivista ed agnostica, considera l'esperienza come un circolo chiuso, ritiene non scientifico ogni tentativo per trascenderlo, e praticamente (facendo sempre più strettamente dipendere i processi mentali dalle condizioni corporee) nega che la vita mentale possa esistere senza di queste. Dall'altro lato, la religione tende al panteismo, secondo il quale il divino è una vita che pervade il mondo e richiede dall'individuo una completa dedizione a questa vita universale, un'infinita rinuncia. Così il panteismo riconosce un elemento eterno nella vita umana, ma non assicura l'immortalità all'individuo umano come un tutto — il che invece appunto l'anima desidera quando aspira all'immortalità.

Questo fatto, che la scienza e la religione si occupino sopratutto della vita presente, e siano scettiche circa la futura, è il risultato di un grande cambiamento sopravvenuto nell'estimazione della realtà. Al tempo in cui sorse il Cristianesimo, la vecchia civiltà era morta e la nuova non s'era ancora manifestata; quindi, se la vita doveva conservare gioia e potere, bisognava riporla in un mondo di fede e di speranza, l'al di là, che S. Tommaso chiama appunto la patria, e intorno al quale non poteva sorgere il menomo dubbio. Oggi, invece, noi abbiamo fiducia di poter foggiare la realtà secondo le esigenze della ragione e di rendere la nostra esistenza quaggiù sempre più degna d'essere vissuta. Quindi l'al di là è passato in seconda linea e la fede nell'immortalità ha perduto le sue radici. La vita sempre più intensa, il lavoro senza tregua, producono piuttosto il sentimento che, dopo tanta agitazione, lo svanire completo della vita e l'entrare in una condizione di pace, è cosa desiderabile. Oltre questa potente tendenza, c'è però nell'epoca nostra qualche altra cosa. Nell'opera politica e sociale per una maggiore felicità, noi incontriamo problemi sempre più difficili. Che la nostra civiltà abbia potuto soddisfare in apparenza così completamente l'umanità si spiega col fatto che sul mondo visibile irradia ancora la luce d'un mondo invisibile, che noi, cioè, abbiamo scorto in quello l'azione, se non del divino, almeno di una ragione che tutto pervade. Però quanto più la cura del reale progredisce, tanto più essa respinge questa luce come mera illusione, ma tanto più altresì essa distrugge i suoi propri fondamenti. Ricacciato nei suoi ristretti limiti, il presente perde l'anima e l'interiorità, e l'opera data per esso non può più soddisfare l'intimo essere dell'uomo. La vita si riduce a relazioni esterne, l'uomo a un meccanismo senza rapporti coll'Infinito. Il livello della nostra vita mentale declina. Lo sviluppo verso una maggior felicità non procede così agevolmente come

si credeva; sorgono contraddizioni e irrompono passioni, che spesso sembrano una mancanza di forza morale. E noi non possiamo sfuggire al pensiero che l'esistenza umana contiene più problemi che la cura data a questo mondo non possa soddisfare; e che il fine del mondo stesso, anche se pienamente raggiunto, non soddisferebbe le più profonde aspirazioni dell'anima. I dubbi colpiscono anche l'essere dell'individuo, e lo conducono a domandarsi, se, dato quanto sopra, la sua vita, interamente ristretta al mondo visibile, conservi ancora significato e valore.

Da ciò l'importanza che assume nel nostro tempo, in confronto con quello immediatamente precedente, il problema dell'immortalità. Per risolvere il quale noi però, tenendo conto dei cambiamenti intellettuali occorsi, non possiamo più ricorrere alle prove d'un tempo; bensì dobbiamo trattarlo alla nostra maniera.

Secoli fa — e non in tribù primitive, ma in nazioni che avevano raggiunto un alto grado di cultura — si considerava evidente che un mondo di spiriti operasse nella realtà visibile. L'ulteriore progresso della civiltà battè in breccia questa fede; gli spiriti degenerarono in ombre e fantasmi, e ciò che era sacra fede di anime pie divenne superstizione di moltitudini. Oggi la fede nei rapporti con un mondo spirituale rinacque nello spiritismo; ma poichè questo, per condurre alla convinzione, richiede certe persuasioni e supposizioni, così esso risulta destituito di prove che non abbiano un carattere fortemente soggettivo.

Finalmente, la credenza nella resurrezione corporea di Cristo è per molti strettamente unita ad una concezione religiosa, perchè essa sembra loro costituire la garanzia che la vita continuerà per tutti. Ma se quel fatto appare incontrovertibile in un certo contesto di convinzioni, è invece difficilissimo per un uomo moderno fondare queste convinzioni sopra l'allegazione d'un singolo fatto storico, nel quale possono entrare i sentimenti soggettivi e gli eccitamenti mentali (crisi religiose) dell'osservatore; tanto più che la critica storica ci ha mostrato quanto sia difficile ricostruire i tempi passati dal punto di vista dei posteriori. L'accettazione, dunque, del fatto invocato dalla religione è determinata principalmente dalle convinzioni con cui ci accosta a detto fatto.

Ciò è come dire che noi dobbiamo decidere il problema non tanto per mezzo della percezione diretta quanto mediante considerazioni di più larga portata; dobbiamo provare che l'affermazione sta in stretta connessione con fatti accertati e necessari.

Ma, se la prova è facile quando ciò da cui essa dipende giace nella sfera di fatti indiscutibili, è invece peculiarmente difficile per il problema nostro, in cui si tratta d'alcunchè di unico e senza analogie, e la cui soluzione quindi sembra trascendere la nostra conoscenza. Questo è certo: che qui si tratta di qualche cosa di totalmente assiomatico, e che la risposta consiste, non in una speciale catena di pensieri, ma nell'intera struttura del nostro mondo intellettuale. Più che per un singolo punto combattiamo per il significato e la direzione del tutto.

Le prove addotte a favore dell'immortalità sono di due specie: o si parte dalla natura universale della vita dell'anima, ovvero dal contenuto e dal significato della vita umana. Una volta si usava sostenere che le qualità della

vita dell'anima ne provano l'indistruttibilità; secondo il linguaggio moderno, che, siccome nessuna energia nell'universo può venire distrutta — e l'anima è indubbiamente una forma unica d'energia — così essa non può soggiacere all'annichilazione. Ma noi diffidiamo oramai di queste considerazioni astratte; non ammettiamo che ciò che ne appare indistruttibile nella sfera dell'esperienza lo sia anche fuori di essa, e in ogni caso l'immortalità dell'anima, intesa come persistenza di forza, non ci assicura — ciò che sopratutto ci importa — l'identità morale, l'unità di connessione tra i vari stadi della vita, la continuità dell'opera della vita stessa. Senza contare che, secondo questa concezione, anche le anime dei più bassi animali dovrebbero essere immortali.

La certezza dell'immortalità va dunque basata sulla natura peculiare dell'anima e della vita umana; e sono infatti le esperienze in questo campo che si considerano maggiormente decisive. Ma questa attitudine è necessariamente implicata nell'opposizione e nella lotta dei *Weltanschauungen* (concezioni dell'universo). Perchè occorre un *Weltanschauung* speciale per trovare alcunchè di unico nelle nostre anime e da questa unicità ricavare una trasformazione della concezione superficiale della realtà.

Anzitutto, sotto l'impero d'una teoria naturalistica e materialistica, nulla accenna a ciò, perchè, secondo tale modo di pensare, la vita dell'anima umana è un prodotto della natura, uno sviluppo dell'anima degli animali; e quindi il concetto di qualsiasi immortalità scompare del tutto.

Ma dove sorge una fede più alta del naturalismo si riconosce nell'anima umana alcunchè di unico e di superiore alla natura, e, siccome ciò si può solo comprendere come l'effetto d'un nuovo ordine di cose, non sembra impossibile ricavare dalla vita umana teorie che giungano oltre l'esperienza.

A questo proposito possiamo distinguere diverse tendenze: talvolta è la natura universale dell'essere dotato di ragione che sembra recar seco la garanzia di un'esistenza continuata; tal' altra è invece la speciale natura morale ed il fine. Secondo l'antica concezione (che poneva allo stesso livello spirito e intelligenza) ciò che sollevava l'anima sopra il tempo era il suo potere di pensare verità eterne, col che partecipava essa stessa all'eternità. Nei tempi moderni (in cui il pensiero dell'eternità ha ceduto il campo a quello dell'infinità) si è di preferenza trovata la sicurezza dell'immortalità nell'infinitamente attivo desiderio di vita, cui sembra impossibile la natura abbia infuso in un essere solo per infrangerlo in sul principio (tale era anche la convinzione di Goethe). Dal punto di vista morale poi si osserva che davanti a noi brilla un alto ideale, a cui, in questa breve vita, non possiamo che avvicinarci di pochi passi; se in essa stesse tutto il nostro essere noi avremmo dinanzi un problema impossibile, e il saper ciò paralizzerebbe ogni nostro sforzo morale (per ciò Kant ha fatto dell'immortalità un postulato della ragion pratica). Ancor più il desiderio di un ordine morale, d'una giustizia parificatrice, che compensi i contrasti tra la condotta morale d'un uomo e la sua fortuna in questa vita, contribuì alla credenza nell'immortalità. Di questa concezione sono varietà la dottrina della trasmigrazione delle anime e quella del giudizio universale; ma il concetto fondamentale è sempre che le esigenze morali devono, in via definitiva, dominare il mondo, e che se l'uomo deve scegliere tra il considerare il problema morale come un'illusione e il rimodellare le sue idee circa

il mondo, chiunque ha seriamente a cuore la questione morale deve abbracciare quest'ultima alternativa.

Qualche cosa di vero v'è forse in tutti questi concetti; ma noi non dobbiamo disconoscere la debolezza delle prove che recano. Il fatto che vi sia alcunchè di indistruttibile nella nostra anima non vuol dire che esista un'immortalità personale. (Aristotile, fermamente convinto dell'indistruttibilità della facoltà di pensare, lo era altrettanto dell'estinzione dell'individualità). Dal concetto che ciò che ha cominciato nel corso del mondo deve in qualche maniera raggiungere il completamento, non si può ricavare alcuna conseguenza, se prima non si è provato il carattere razionale della realtà. La questione fondamentale è questa: se sia possibile, dall'esperienza e dai bisogni di un essere specifico, inferire una nuova condizione dell'universo, come fa in realtà l'ipotesi dell'immortalità. Bisogna anzitutto aver raggiunta qualche certezza che l'uomo è più che un essere specifico e che nella sua sfera i movimenti del mondo riescono completati e le esperienze dell'universo rivelate. Solo in tal modo, ciò che accade in lui confermerebbe le convinzioni relativamente al tutto e getterebbe luce sulla sua posizione e sul problema che lo riguarda.

A tal uopo, dobbiamo vedere ciò che v'è di peculiare nella vita umana in confronto con quella animale. Siamo soliti a dire che ciò è la « spiritualità ». E la caratteristica della spiritualità è, non di aggiungere una singola qualità alla natura, ma di presentare una vita interamente nuova e di effettuare un cangiamento completo nella realtà. Solo con la vita spirituale comincia l'essere per sè che si sforza di sottomettere alle proprie leggi e convertire in proprio possesso tutto ciò che entra in relazione con lui, per modo che la realtà diventa un mondo interiore. Prima che possano formarsi significati e valori, deve avere avuto luogo una completa trasformazione. E siccome questo movimento non forma un cerchio chiuso, ma abbraccia tutta la realtà, così non può essere inteso come appartenente all'uomo solo. Se così fosse, sarebbe incomprensibile come potesse scaturire dall'uomo solo e pur avere qualche potere. Il movimento deve procedere dall'universo; lo sforzo umano dev'essere prodotto e sostenuto da questo movimento del tutto.

La vita, nella sua profonda realtà, non procede da punto a punto, ma è vissuta nel suo intero. Il *sub specie æternitatis* di Spinoza si applica anche alla vita spirituale. Ciò che sviluppa significati e valori s'innalza al disopra del tempo. La vita spirituale si estende bensì nel tempo e forma una storia, ma in questa storia essa cerca una più completa organizzazione di sè stessa e perciò rimane sempre in sè stessa; il nocciuolo di questa storia è l'innalzarsi di verità e conquiste durature fuori del semplice tempo, e il nocciuolo della vita, che pure entra nel tempo, rimane superiore al semplice tempo. La vita umana adunque, in quanto il suo carattere è spirituale, sembra così collocata tra il tempo e l'eternità; nelle sue maggiori profondità dev'essere radicata in un ordine che s'innalza sopra il tempo; eppure raggiunge il suo più intimo significato solo attraverso l'opera e l'esperienza svolte nel tempo. Il tempo passa quindi in seconda linea ed è l'eternità che diventa il vero punto principale. Questo cangiamento pone il problema dell'immortalità in una luce interamente diversa.

La sola questione sta nel vedere in quale misura l'uomo partecipi a quest'ordine spirituale, perchè è chiaro che l'uomo non può essere immortale

come semplice creatura della natura, ma solo riguardo alla sua posizione spirituale. Vi può essere questione di immortalità solo quando l'uomo ha formato un nucleo centrale di vita spirituale propria. L'incremento spirituale dell'individualità dell'uomo si mostra in ciò che chiamiamo personalità, la quale implica che l'uomo riconosce l'insieme del mondo spirituale come sua propria vita ed essere e si sforza con ogni suo potere di svilupparlo. Allora appare un nuovo stadio di vita che trascende la semplice opera spirituale e nasce un idealismo etico e personale, distinto dalle forme di idealismo maggiormente indefinite. Convinzione di questo idealismo etico è che ogni vita spirituale raggiunge la sua pienezza quando essa non solo opera nell'uomo come un impulso naturale, ma quando vien da lui considerata come il suo proprio essere e tramutata in azione sua propria. Perciò è necessaria la libera scelta, una scelta che non può essere compiuta ad ogni singolo momento, ma deve procedere traverso la vita come un tutto e con ciò trasformare il tutto. Così l'uomo diviene cooperatore d'un ordine spirituale, centro vitale d'energia spirituale, partecipe dell'intero mondo spirituale. E, in quanto tale, egli è, nel suo più intimo essere, superiore del semplice tempo.

Una seria contraddizione sarebbe introdotta nell'insieme della vita spirituale, se questa dovesse intraprendere ciò che è superiore al tempo e poscia essere interamente sacrificata al potere distruttore del tempo. L'aprirsi della vita spirituale dell'umanità e l'immenso lavoro della storia del mondo sarebbero stati invano, se tutte le forme individuali affondassero nell'abisso del completo nulla. Di qui la fede nell'indipendenza di una vita spirituale superiore al tempo e nell'immediata presenza di questa vita spirituale nell'anima dell'uomo, sul che riposa la fede nell'immortalità di questo. L'uomo non può diventar conscio di sè come membro di un mondo spirituale, e quindi compie il suo sforzo senza essere certo dell'immortalità. L'opera della sua vita non richiede la continuazione nel tempo; ma porta in sè fin dal principio una superiorità sul tempo. *Quod Deo non perit, sibi non perit* (S. Agostino).

Abbiamo dunque forse raggiunta una conclusione positiva. Nè dobbiamo ingannarci circa la differenza tra questa conclusione e ciò che usualmente si intende per immortalità, cioè l'illimitata conservazione dell'individualità naturale con tutte le sue relazioni e con tutti i suoi interessi, la continuazione dell'uomo di carne e di sangue. Se aderiamo al concetto della superiorità sul tempo di un germe spirituale nell'uomo, e a quello che è imperitura la spirituale unità della vita nell'uomo, piuttosto che l'uomo stesso, noi riconosciamo pienamente che questa immortalità è connessa con una naturale e temporale forma d'esistenza e che questa forma domina l'intera nostra idea del mondo. Ma sostenere l'immortalità, nel senso di immortalità del nucleo umano che appartiene al mondo dello spirito, significa escludere ogni rappresentazione del modo di continuazione della vita. Possiamo accettare ciò che la scienza insegna circa la dipendenza della vita dell'anima dalle condizioni corporee, solo andando cauti nell'ammettere che queste speciali forme di vita siano le sole possibili e nel domandare la continuità appunto di esse. Per evitare l'evaporazione panteistica della vita dell'anima, dobbiamo non lasciarci spingere in un ostinato dogmatismo circa il particolare modo di vita attualmente esistente, e rispettare riverentemente il segreto che giace in tutto ciò.

Del resto, l'assoluta conservazione d'una data natura con tutte le sue par-

ticolarità, limitazioni e contingenze, sarebbe un bene assai dubbio. Noi dobbiamo pensare all' illimitato fluire del tempo e chiederci se un uomo deve essere tenuto a vivere sempre della vita che ha vissuto qui o se al contrario questo particolare modo di vita non sia che una delle varie possibilità fondate sul nucleo spirituale dell'uomo e se per conseguenza il futuro non sia lasciato libero. Comunque, il pensiero del futuro non deve farci abbandonare quello del presente. In noi stessi giace il più difficile di tutti i problemi, quello di foggiare una personalità spirituale. Questa vita deve dunque essere vissuta nel presente e interamente riempita da esso, purchè il presente sia, non inteso come un momento effimero, ma basato su di un ordine eterno e perciò elevato a vero presente.

Una preponderante attenzione accordata alla vita futura reca inoltre il pericolo di mettere in prima linea la questione della ricompensa delle azioni, e quindi di offuscare la purezza del motivo di queste.

Platone pone la sua dottrina dell'immortalità solo alla fine, dopo aver mostrato che il bene contiene nella sua essenza e bontà l'impulso all'azione e non ha bisogno di appoggiarsi sulla fede nell'immortalità. E dall'occuparci troppo della vita futura noi siamo del resto, trattenuti dalla nostra completa ignoranza circa il suo carattere. Se (dice Kant, *Critica della Ragion Pratica* Parte I^a^, Libro 2°, sezione 9) l'uomo avesse una maggior conoscenza dell'al di là, Dio e l'eternità starebbero sempre dinanzi ai suoi occhi ed egli sarebbe preoccupato della felicità sperata anzichè agire per puro senso del dovere; « così, ciò che lo studio della natura e dell'uomo ci insegna dovunque con sufficiente chiarezza può esser vero anche qui, e cioè che l'imperscrutabile sapienza per cui noi esistiamo non è meno degna d'ammirazione in ciò che ha negato che in ciò che ha concesso ».

* * *

Così, dopo il Royce e il Lodge, già da noi a suo tempo riassunti, espone i suoi concetti sull'immortalità l'Eucken nell'**Hibbert Journal** del Luglio sc.

G. R.

IL POSITIVISMO E LE QUESTIONI RELIGIOSE

Uno dei sintomi più significanti della nuova orientazione del pensiero filosofico ci è fornito dal numero di marzo-aprile della **Rivista di filosofia e scienze affini**, valorosamente diretta dal prof. GIOVANNI MARCHESINI, e che è, come si sa, l'organo ufficiale italiano del positivismo.

Quest'ultimo numero è pieno di Dio, di religione e di cristianesimo; e ciò per opera appunto di due dei maggiori positivisti italiani, il prof. Marchesini medesimo e il prof. Ranzoli. Speriamo quindi che quei positivisti, i quali se la prendono con noi — accusandoci che col semplice occuparci di questioni religiose, accresciamo a queste importanza e tendiamo a ricondurre il pensiero ad un ordine di idee che dovrebbe essere obliterato — se la prenderanno ora (seppure la leggono o magari ne conoscono l'esistenza) con la rivista, organo del positivismo!

Diranno i positivisti in sott'ordine, nostri avversari, che forse la *Rivista* del Marchesini si occuperà di queste questioni per combattere a fondo Dio,

religione e cristianesimo. Ma niente affatto. I due articoli, cui alludiamo, costituiscono un'indagine, spassionata e condotta con spirito di simpatia, del fenomeno religioso; un'indagine tale che potrebbe benissimo figurare nelle nostre colonne.

Nel primo di questi due articoli, intitolato *L'interesse religioso nell'insegnamento*, il prof. Giovanni Marchesini si occupa del problema se il fatto religioso possa aver un'interpretazione intellettualistica, se possa esistere un razionalismo religioso. E lo nega, precisamente a beneficio dello slancio mistico, col quale soltanto, secondo lui, e non dialetticamente, l'uomo giunge a Dio. Applicando al fatto religioso la teoria ardigoiana del passaggio dall'indistinto al distinto, egli sostiene che la coscienza religiosa ha per base un « indi- « stinto mistico come senso inquieto del divino, dell'assoluto, dell'infinito ». Tale base è presupposto non delle sole forme religiose confessionali, ma di tutte, compresa la forma morale. « Dovunque si appuntino in un assoluto « (metafisico, etico, estetico) le più profonde e ineffabili aspirazioni dell'anima, « ivi l'anima ha vibrazioni religiose ».

Ma sopratutto notevole noi riteniamo la conclusione del Marchesini come quella che corrisponde esattissimamente alla nostra tesi fondamentale in materia di religione. Eccola testualmente:

« Fuori della libera fede nel divino, fattura originale della nostra anima, « termine sacro d'ogni nostra aspirazione profondamente umana, indipendente « da tradizioni e da riti, eco di reale virtù, l'interesse religioso vero e proprio « non può persistere; ma solo sussisterà, depravazione dello spirito, la par- « venza religiosa, tramite forse di passioni volgari e di pretese tiranniche, « di cui l'insegnamento dogmatico è un aspro doloroso retaggio ».

Non meno interessante è l'articolo del prof. C. Ranzoli, *L'agnosteismo cristiano*. In esso, quasi a conferma e ad illustrazione della tesi sostenuta nel precedente articolo dal Marchesini, l'autore, con ampi riferimenti ai principali teologi cristiani, dimostra che il cristianesimo (nei suoi maggiori pensatori, si capisce, non nel volgo dei suoi seguaci) si fa di Dio un concetto perfettamente agnostico, nega cioè alle facoltà umane di conoscenza religiosa la capacità di comprenderlo. La premessa cristiana d'una conoscenza perfetta di Dio nella vita futura non toglie questo carattere di agnosticismo, perchè proprio di tutte le dottrine agnostiche è di tentare per qualche via la scalata di ciò che avevano proclamato inaccessibile: così Kant esclude il reale in sè dalla sfera della conoscenza, ma lo include in quella della morale; Spencer ammette che abbiamo un sentimento vago dell'Inconoscibile che ce lo fa avvertire intorno a noi; nel brahmanismo e nelle Upanishadi si affermano attributi positivi del principio delle cose, pur dopo averlo proclamato inconoscibile; e perfino nel buddhismo, che il Ranzoli chiama giustamente « esemplare forse insuperato di universale agnosticismo », si parla talvolta del Nirvana come di cosa accessibile alla conoscenza.

Assai notevole è poi l'esposizione che il Ranzoli, seguendo sempre i teologi più reputati, fa del come si sia cercato nella filosofia cristiana di riparare a questo concetto dell'assoluta trascendenza di Dio. A ciò giova l'idea della Trinità. Ci figuriamo l'enorme stupore di taluno nel dover constatare che nell'organo ufficiale del positivismo si parla della trinità e si riproduce di essa la seguente bella interpretazione: Dio padre è il principio di tutte le cose, eterno,

trascendente, immobile, immutabile; da esso promana l'energia creatrice e conservatrice dell'ordine naturale, la quale si rivela soltanto come azione di Dio in noi, che rispetto ad essa siamo passivi (il Figlio); e l'energia santificante il nostro volere, per la quale noi stessi applichiamo la volontà di Dio e compiamo l'opera sua (lo Spirito Santo). « L'idea dell'assoluto, del trascen-« dente, dell'incomprensibile fu applicata alla nozione di Dio Padre; la fiducia « nella partecipazione d'una rivelazione perfetta di Dio fu appoggiata alle « altre due ipotesi: le promesse cristiane si realizzavano senza confondere nel « naturale il sovrannaturale ».

Il Ranzoli passa quindi ad esaminare il metodo dell'anologia, con cui si cercò da alcuni scrittori cristiani di dare un'idea degli attributi di Dio, e conclude come segue:

« Bisogna però riconoscere che se le necessità pratiche della predicazione « ordinaria e la stessa orientazione psicologica del cristianesimo spingono « talora i rappresentanti della Chiesa ad esagerare il valore del metodo ana-« logico, trascinandoli alle figurazioni superstiziose d'un grossolano antropo-« morfismo — cui sembrano porgere il destro le affermazioni di teologi im-« prudenti — i più grandi spiriti e le supreme autorità della Chiesa hanno « sempre insistito di preferenza sulla insormontabilità dell'abisso, che separa « il mondo dall' Essere incomprensibile e ineffabile che lo governa. Questa « nota agnostica, già presente nella rivelazione precristiana ed evangelica, « domina in tutta la teologia dei SS. Padri, da cui è uscito, nella sua strut-« tura fondamentale, l'organismo dogmatico della religione cattolica ».

Tutto questo si legge adunque in una Rivista di filosofia positiva. Giovasse almeno un tal fatto a far comprendere a coloro che sono rimasti cristallizzati in atteggiamenti oltrepassati, come le preoccupazioni di carattere religioso e le indagini ad esse relative non siano nostre particolari, ma comuni oramai a tutta la parte viva del pensiero contemporaneo, compreso il positivismo.

Gli è che in fondo noi siamo talvolta ingiusti verso il positivismo, e lo siamo per colpa dei positivisti minori, che hanno limitata la loro cultura a Büchner e ad Haeckel e si attengono alle disinvolte soluzioni di tutti gli enigmi dell'universo da essi proposti. Ma quando si pensa che dei due positivisti veramente grandissimi filosofi, uno, lo Spencer, sostiene nei *Primi Principi* la possibilità della conciliazione della Religione colla Scienza, fondandola sull'inaccessibilità all'intelligenza umana dei supremi principî tanto religiosi quanto seientifici; l'altro, lo Stuart-Mill, nei *Saggi sulla Religione*, ammette la possibilità dell'esistenza di Dio, concepito come principio di Bene, al cui trionfo finale noi stessi dobbiamo cooperare, e addita in Gesù il tipo ideale del cooperatore di Dio; quando si pensa a questo, è duopo convenire che i superbi disdegni (non diciamo contro l'una o l'altra religione positiva, e in particolare contro il cattolicesimo, inquinate di superstizione grossolane) ma contro lo spirito religioso in generale, sono cosa assolutamente antipositivista.

G. R.

IL CANTO DEL CIGNO DELLA « NUOVA PAROLA ».

La **Nuova Parola**, prima di passare a fondersi colla nostra rivista, ha cantato il suo canto del cigno con un fascicolo che è uno dei suoi meglio riusciti.

ARNALDO CERVESATO, il valente pubblicista che per sei anni infuse la sua anima nel periodico romano, espone il *lavoro compiuto dalla « Nuova Parola »*. Questo lavoro si assomma in tre punti e cioè nella lotta contro: *a*) il dogma della limitazione scientifica; *b*) il dogma della sociologia positiva; *c*) il dogma teocratico; — giacchè (sebbene molti stentino ancora a capirla) la lotta contro quest'ultimo dogma, non solo è compatibile, ma si concatena strettamente con la lotta contro gli altri due.

Il PROF. VARISCO espone magistralmente, colla sua abituale limpidezza e brevità, il succo dell'*idealismo filosofico*. Questo risiede in ciò che fondamento del sapere sta non nei fatti, ma nella cognizione dei fatti, e quindi (poichè ogni cognizione si esprime mediante concetti) nei concetti stessi, invariabili, eterni, universali; per cui è la mente che domina l'accadere. Così pure in morale: il *fatto* morale cambia bensì da popolo a popolo, o da epoca ad epoca; ma esiste dovunque e universalmente un *dovere assoluto*, cioè la prescrizione di fare ciò che è meglio, ciò che innalza il valore della persona operante, poco importando relativamente che il meglio sia concepito così o così. E questo dovere assoluto non è concepibile fuori della mente, sicchè senza di questa non vi sarebbe neppure la moralità.

In un bello e vibrante articolo ANGELO CRESPI riassume lucidamente la celebre *Evolution Créatrice* del Bergson e accenna ad alcune possibili applicazioni della dottrina in essa svolta. Partendo dal concetto più originale del Bergson — quello della distinzione tra il tempo d'orologio i cui istanti si succedono tutti uguali lasciando le cose inalterate, e la durata psicologica concreta che è perenne invenzione, perenne fluire del passato nel presente — Crespi ragiona così: quando ci si accorge che il presente, il passato e l'avvenire sono distinzioni introdotte nella concreta esperienza del presente mediante d'uso della intuizione spaziale come strumento analitico, allora la realtà ci si rivela come un tutto unico e immediato, vivente in un eterno presente, che solo la nostra esperienza sfilaccia lungo il tempo. Il mondo appare quale una società di esseri pensanti che mutuamente si implicano come soggetti ed oggetti: di questi esseri ve ne sono alcuni i cui pensieri arrivano a noi senza che ad essi importi dei nostri — gli spiriti del passato; altri che sono in relazione reciproca con noi — gli attuali; altri che aspettano e chiedono da noi qualche cosa — quelli che ci appaiono come futuri. La vita sociale sarebbe così l'essenza della vita cosmica. La società e il mondo, anzichè un sistema meccanico, biologico o psichico, costituirebbero un'organizzazione etica e spirituale. E Dio sarebbe l'unità ideale di questo mondo, lo spirito che pensando in tutti i suoi membri il tutto è la condizione dell'unità dell'esperienza in ognuno e in tutti nel loro insieme; lo spirito che vuole ed ama ognuno in tutti e tutti in ognuno, e suscita, talora anche invano, in tutti e in ognuno responsi d'amore. Concezione questa cara ad Emerson e a Carlyle; sviluppata

o implicita in Kant ed Hegel; corollario della critica della conoscenza per Hovitson, Schiller, Ward e Seth.

Seguono altri articoli notevoli di Zingaropoli, Laura J. Finch, Pericle Paroli, e, riccamente sviluppata, la rubrica *Vita e Lotta d'idee*.

Così finisce onoratamente questa rivista che può ripetere di sè *cursum consummavi, fidem servavi;* seppure si può dir che finisca, quando la parte migliore del suo spirito s'è trasfusa e continuerà a vivere nelle nostre pagine.

G. R.

LA MUSICA E L'EMOZIONE.

Nel fascicolo di Giugno-Luglio degli **Annals of Psychical Science** abbiamo letto, un interessantissimo articolo del Dott. Henry A. Fotherby sulla *Musica e l'Emozione*. Già in un precedente fascicolo l'Autore aveva tracciato la relazione tra il suono e la musica da una parte e la forma, la luce e il colore dall'altra ed accennato alle ragioni che l'autorizzerebbero a credere che l'evoluzione del senso del colore coincida e sia associato a certe emozioni e stati mentali, ogni colore essendo rappresentato da uno stato psichico corrispondente (es: il rosso colore del sangue, simbolo del furore, della guerra).

La musica è stata definita « il linguaggio delle emozioni »; una definizione poetica e popolare, ma vaga ed imprecisa che fa sorridere i filosofi. La scienza, dopo avere stabilito che il suono è una forma del movimento molecolare, trasmesso all'orecchio a traverso un medium elastico, definisce così il suono musicale: « Ciò che produce una sensazione continua e regolare le cui impulsioni individuali si succedono ad intervalli regolari e con una rapidità sufficiente, mentre che la musica è la considerazione di questi suoni per rapporto alle sensazioni gradevoli che eccitano in noi ». — La sensazione di tempo e di ritmo della musica non crea solamente un vago senso di gradevole emozione come gli ordinari rumori ritmici, ma ha anche il potere di rapire la nostra anima e di fare appello a tutti i sentimenti della nostra natura. Tre questioni primordiali si posano dunque: 1) Quando è apparsa questa coscienza di tempo e di ritmo? — 2) Come la musica possiede il senso del movimento nel suo appello alle emozioni? — 3) Da quale prima sorgente, nell'uomo e nel suo ambiente, possiamo tentar di supporre che la musica abbia derivato la sua influenza vitale?

L'Autore sviluppa e delucida queste questioni. Fa rimontare la prima manifestazione del suono agli artropodi (insetti e crostacei), chè in essi troviamo già un sistema nervoso nettamente circoscritto e il senso dell'udito comincia a differenziarsi dalla semplice sensibilità tattile. Darwin da prima e poi il D. Hughlings Jackson hanno osservato in questi animali l'apparizione del piacere causato dai suoni ritmici. Secondo le osservazioni di quest'ultimo, le pulsazioni del cuore e i movimenti respiratori sono in intima connessione col senso dell'udito ed è a supporre che, agendo di conserva a traverso gli anni, abbiano impresso all'evoluzione della coscienza il senso del tempo e del ritmo dal quale noi traggiamo le nostre conoscenze attuali. Numerose esperienze ci autorizzano a supporre una stretta relazione fisica e psichica tra la simmetria

del tempo nella musica (misura) e la simmetria della forma, come si presenta alla visione. Le oscillazioni del pendolo, il lavoro di una macchina, il frangersi delle onde sulla spiaggia ci danno un senso ritmico della successione del tempo come dello spazio; s'indirizzano al senso dell'udito e a quello della vista. La dimostrazione dell'associazione tra la musica e il movimento si trova nella irresistibile tendenza che proviamo ad accompagnare la musica con movimenti della testa, delle braccia, ecc. Questa rispondenza dei nervi auditivi e motori spiega anche il perchè, ascoltando della musica, anche mentalmente, si producono deboli movimenti nell'organo vocale, i quali, se lasciati agire liberamente, riprodurrebbero la melodia.

L'A. ricerca poi a quale momento dell'evoluzione l'emozione si trova in relazione col suono e la musica, e ci fa rimontare la scala della vita emozionale che è sempre meno complessa fino al punto di confondersi con la semplice vitalità manifestata da elementari movimenti di repulsione e di attrazione. Questo panorama della vita ci mostra che la prima emozione suscettibile di essere scorta è la paura negli anellidi, la sociabilità negli insetti, la gelosia nei pesci, la simpatia negli uccelli. Avvicinando questa osservazione a quella di Darwin il quale ha scoperto nei pesci un certo grado di capacità a godere della musica, ed un altissimo grado presso gli uccelli, se ne deve concludere che il senso del piacere per la musica si manifesta al punto della scala della vita in cui si manifestano la socievolezza, la gelosia e la simpatia: elementi che formano l'emozione più complessa dell'amore.

La stessa gradazione si mostra nella vita umana. La paura si manifesta verso la terza settimana dopo la nascita; la socievolezza verso la settimana dodicesima e la simpatia verso la ventesima; e sarebbe interessante di ricercare se anche nell'uomo l'interesse per la musica corrisponda al momento in cui si manifesta pure l'istinto della socievolezza, e cioè verso la ventesima settimana.

Queste constatazioni ci riconducono alla teoria di Darwin, secondo la quale la musica è un fattore di selezione sessuale.

L'autore esamina la manifestazione dell'emozione per mezzo del suono negli animali prima e poi nell'uomo, a partire dai suoni incoerenti del selvaggio sino al giorno in cui l'uomo colto ha elevato la musica all'altezza di un'arte sublime, e cioè da semplice fattore di selezione sessuale all'espressione delle più alte emozioni altruiste.

La musica è pure l'espressione della vita nazionale, come di quella individuale.

E qui l'A. — dopo una comparazione tra la musica dell'Oriente e quella dell'Occidente — studia l'influenza della musica su l'uomo in casi normali e in casi patologici, illustrando il suo dire con figure e diagrammi e venendo alle seguenti conclusioni:

1° Il ritmo musicale produce una specie d'ipnosi durante la quale l'uditore diviene *passivo* e subisce le suggestioni del di fuori, e l'impressione sarà raddoppiata se a questo ritmo si combina un movimento rotatorio sincrono del corpo, sopratutto se l'uditore è persona sensibile:

2° Il movimento ideale, al contrario, è un potere attivo capace di trasmettere all'uditore emozioni create dalla musica. Il ritmo cadenzato, per es., suggerendo l'idea delle onde del mare, può riprodurre agli occhi dell'ascoltatore il

quadro di una « Marina » con tutti i suoi accessori, e se ad un tratto poche note degli strumenti acuti risuonano, la scena cambia e voi assistete ad una tempesta.

Il D. Fotherby conclude il suo articolo, ricapitolando succintamente il nascere e lo svolgersi della musica dalla prima origine del suono musicale negli antropodi, alla musica dell'uomo preistorico, degli Egiziani, dei Caldei, degl'Indiani, dei Greci, dei Romani, dei trovatori del Medio-Evo sino ai grandi compositori moderni.

A. L.

IL SENTIMENTO RELIGIOSO PRESSO I GIAPPONESI.

La **Revue du Mois** del 10 giugno pubblica una conferenza del nostro collaboratore giapponese M. ANESAKI *sul sentimento religioso presso i Giapponesi*, di un'importanza notevole, sia per le informazioni porte come per le considerazioni che le accompagnano. Diamo un breve sunto, riferendoci, per le oscurità inevitabili e le apparenti contraddizioni del nostro sunto, all'originale.

Volendo in certo qual modo sezionare quel complesso di idee e di sentimenti che formano il *genio della razza* giapponese, si può dire che le idee *shintoiste* ne costituiscono in un certo senso l'armatura e lo scheletro, e che almeno in parte, il confucianismo col suo insegnamento di virtù civiche e di morale umanitaria ne rappresenta i muscoli. Infine il buddismo è venuto a dare l'anima a tutta la vita nazionale collo sviluppo della coltura e del sentimento religioso e delle idee metafisiche. Questi elementi sono così profondamente ed intimamente uniti e fusi nel genio della razza, che, separarli od escluderne alcuno, sarebbe impossibile.

La fede primitiva dei giapponesi non era altro che il culto delle potenze e della vita, quali si manifestano nella natura e presso l'uomo. L'insieme di questa religione, trasformata e penetrata poco a poco col contributo di altre religioni, è conosciuto sotto il nome giapponese di *Shinto*, ossia la *Via degli Dei.*

Il shintoismo era sopratutto una religione di tribù; però era atto a rivestire un carattere universale, come s'è visto presso qualche shintoista moderno.

Le due trasformazioni subite da questa religione — penetrazione di idee morali da una parte e d'altra parte il suo carattere acquisito di universalità — furono l'opera di influenze esterne.

Il Buddismo fu importato dal continente verso il secolo VI°. Esso era ateo ed ascetico nelle sue idee e nella sua pratica; ma la sua influenza derivò dalla sua predicazione di eguaglianza e di amore, alla quale si univa una forma sviluppata di religione trinitaria ed un sistema di filosofia idealista.

Questa religione ha appreso ai giapponesi per la prima volta l'esistenza di una divinità che veglia al bene di tutti gli esseri senza distinzione di tribù e di nazione. E non fu senza stupore che il popolo vide il corpo soprasensibile d'un Dio, rappresentato sotto forme artistiche, ed adorato fra mezzo a delicate cerimonie rituali.

Ma l'influenza buddistica non si restrinse alla sola vita sentimentale della nazione. La gerarchia buddistica al secolo VII eguagliava in dignità e potenza una Chiesa di Stato. E come l'arte buddistica aveva contribuito a migliorare la vita sociale ed intellettuale della nazione, così la gerarchia ed il sovrano

del paese si aiutavano a vicenda. Da questa reciprocita risultò questa combinazione di buddismo e shintoismo conosciuto sotto il nome di *Ryôbu* o Shintoismo sincratistico.

Malgrado l'attività sviluppata dai monaci buddisti nella sfera della vita sentimentale, nell'insegnamento della scienza, e nell' organizzazione delle istituzioni religiose, e nello sviluppo delle risorse economiche del paese, pure il buddismo esercitò una scarsa influenza nella sfera delle idee legali e della morale sociale. Ciò spettava al Confucionismo.

Il Confucionismo era un sistema di filosofia morale e politica fondato sopra una società patriarcale. Esso identificava la morale e l'educazione colle leggi pubbliche e private, delle quali la sanzione ultima spettava al governo del paese.

Il buddismo si presentò sotto tre forme che ebbero un'influenza considerevole nelle epoche guerriere dal secolo XII al secolo XVI: la fede pietista del *Jodo*, la fede intuitiva del *Zen*, a la rinascenza religiosa di *Hokke*.

Il principio del XVII secolo segna sotto ogni rapporto per i giapponesi un *tournant dans l'histoire*.

Il popolo, stanco delle guerre feodali, si sottomise volentieri ad una dittatura militare.

L'ortodossia confucionista adottata dal governo fu una dottrina molto formale e rigorista. La sommessione si degradò fino a divenir obbedienza passiva; la vasta simpatia spirituale fu rimpicciolita fino alle espressioni ufficiali del rispetto; l'amore della natura, la sua potenza d'idealizzazione si trasformarono nel gusto della miniatura e della imitazione.

Il periodo dal 1600 al 1868 fu quello della tirannia sia dal punto di vista della vita politica come da quello intellettuale.

Ma venne nel 1868 il risveglio, ed allora lo spirito di emancipazione andò sì lontano che si rigettò con disprezzo tutto ciò che aveva carattere antico; ma a questo risveglio tenne dietro ben presto la reazione dei conservatori; nè fin' ora l' equilibrio è completamente ristabilito, sebbene i punti di controversia vadano ognor più restringendosi fra il positivismo ed il trascendentalismo, l' umanismo ed il naturalismo, fra la morale pratica delle campagne e l'organizzazione sociale dei centri industriali.

Il nostro spirito si apre all'influenza della religione cristiana, e le nostre idee, il nostro modo di pensare si avvicinano sempre più alla mentalità occidentale. Non v'ha alcuno, e neppure i preti shintoisti che sono l'elemento più conservatore del popolo, che non si senta inclinato a modificare la sua antica religione, sia nel senso di un dualismo affine alla religione di Zoroastro, sia nel senso dell' universalismo buddistico o cristiano. I confucionisti positivi e razionalisti si sentono in communione coi positivisti d'occidente. Così il *Bushido* (forma religiosa sorta nell'epoca feudale e riformatasi in senso confucionista negli ultimi tre secoli) acquista sempre più nuovi aderenti ed accentua il suo carattere morale confucionista. Un'altro fenomeno molto notevole consiste nell'attrazione mutua e nell'influenza reciproca del buddismo e del confucionismo.

Nello spirito dei cristiani giapponesi il dogma della redenzione si trova spogliato di ogni idea di espiazione. Il monoteismo rigoroso dell'antico testamento s'addolcisce, divenendo una religione d'amore filiale per il Padre che

è ne' cieli. Quanto allo sforzo dei primi buddisti per ritornare alla fede nella persona di Budda e per purgare la loro religione dal sacerdotismo, possiamo in certa misura trovarne l'origine nell'influenza del pietismo protestante. Così non solamente i metodi di propaganda dei cristiani vengono addottati dai buddisti, ma ancora i metodi di critica storica potranno un giorno essere utilizzati dal buddismo, e provocarne una rinascenza, togliendo di mezzo le innumerevoli sètte, o dando alle stesse la coscienza della unità essenziale della loro religione.

Ma il conflitto entro l'ideale di amore universale e lo spirito di concorrenza che è alla base della società moderna; il conflitto fra il materialismo e l'idealismo, da un punto di vista così teorico come pratico; l'opposizione fra la religione e l'areligione; tutto ciò mette i giapponesi di fronte agli stessi problemi che preoccupano le nazioni occidentali.

D. S.

GLI ANNALI DELL' ISLAM.

Nella **Nuova Antologia** del 1° Agosto 1908 il prof. ITALO PIZZI che già pubblicò nella Rivista medesima un importante articolo intitolato *L'Islamismo e la giustizia che gli spetta,* prende in esame il secondo volume della grande opera (*Gli Annali dell'Islâm* (Milano, Hoepli) del principe di Teano, Leone Caetani, al quale recentemente l'Accademia dei Lincei di Roma ha conferito il gran premio reale per la filologia.

Il primo volume, di cui il Pizzi parlò nel detto articolo, e che, com'egli nota, riscosse subito l'unanime ammirazione dei dotti, è l'introduzione al poderoso lavoro, nel quale il Caetani si propone di fornire al futuro storico dell'islamismo tutti gl'infiniti materiali, giudicati e vagliati da lui, per scrivere quella storia.

Col secondo volume incominciano propriamente gli *Annali dell'Islâm ;* ed in esso trovasi un compiuto ed evidente quadro sinottico, rigorosamente tracciato, ed una magnifica dipintura di fatti molteplici e varii degli ultimi anni della vita di Maometto. Non era facile intender bene e tratteggiar bene la natura vera di un intricato e importantissimo momento storico qual fu quello che seguì alla morte di Maometto; ma il Caetani è perfettamente riuscito in questo, come anche nel determinar bene che cosa fosse stata la *riddah,* cioè l'insurrezione o ribellione o apostasia delle tribù arabe subito dopo la morte del Profeta: moto, non religioso, ma politico.

Inoltre il Caetani ha rimesso nella loro vera luce la figura di Moseylema, che pagò con la vita l'ardire di aver voluto rivaleggiar con Maometto come profeta, e quella della profetessa Segiâh; e, partendo da un'acuta e dotta digressione intorno al paese d'origine dei Semiti, ha fatto conoscere come l'impetuosa foga degli Arabi nell'uscir dall'Arabia per gettarsi alla conquista del mondo fosse conseguenza, non già del desiderio di propagare la fede di Maometto, ma della prepotente necessità di liberarsi dall'ardente e squallida prigione che da secoli li teneva chiusi nella miseria e nella fame.

Ampia e coscenziosa disamina storica è quella delle condizioni interne dell'Impero Greco e dell'Impero Persiano al tempo dell'invasione araba; e bella e interessante è la parte in cui l'Autore dimostra quanto dovette esser facile per i popoli della Siria convertirsi all'Islamismo.

Giudizii nuovi, disquisizioni e indagini nuove danno grandissima importanza al volume, il quale è arra dell'importanza che avranno i futuri; talchè, quando l'opera sia compiuta, sarà confermato il parere di alcuni dotti stranieri, i quali hanno scritto che gli orientalisti italiani, in luogo di minuzie e di ricerche minuscole e di minuscoli opuscoletti, concepiscono in grande e in grande anche producono.

IL PRAGMATISMO DI W. JAMES.

Nel fascicolo di Luglio del **Monist**, il Dott. PAUL CARUS fa una critica accurata e interessante del *Pragmatismo* di William James. Riassumiamo qui le sue più importante osservazioni:

1°) La definizione pragmatista della verità è inaccettabile; una verità scientifica ha il suo valore, mentre varia la sua utilità; inoltre, l'utilità non può essere il criterio del vero, la riuscita della menzogna non dimostra la sua verità; l'inquisizione spagnuola e la notte di San Bartolomeo « riuscirono ».

James ha ragione quando dice che la verità non è una cosa esterna, fuori della mente, ma che il vero possiede una significazione obbiettiva. Le particolari verità non sono arbitrarie affermazioni: il loro carattere è predeterminato; la soluzione di una questione non è *ad libitum;* l'ideale della verità è precisamente la predeterminazione del risultato. Insomma, il punto di vista di James è sopratutto psicologico; ma la logica ha i suoi diritti. « Il carattere della verità ha la sua concordanza coll'esperienza, non con un fatto solo o una serie di fatti, ma con tutti i fatti dell'esperienza e l'ultimo accordo di tutte le verità é l'ideale della Scienza ».

2°) Nella sua discussione del monismo e del pluralismo, James non ha veduto la ragione profonda dell'unità; il problema sembra a lui una questione di numero; ma la ragione è essenzialmente *unità* e il suo sviluppo fu fatto sotto l'influenza del principio d'unità. L'unità nella costituzione del mondo, la relazione della mente e della realtà è la « massima giustificazione » del punto di vista monista.

3°) James è uno spirito « romantico »; la sua teologia pluralistica è interessante, ma le sue preferenze sono stabilite sul sentimento; e il Dott. Carus pensa che le questione metafisiche « possono essere formulate e risolute correttamente ».

4°) Il Carus ammira la personalità originale di James e la sua « geniale » investigazione, ma non può acconciarsi al punto di vista pragmatista e crede che questa filosofia non possa avere una influenza utile ed efficace nel tempo presente.

Nello stesso fascicolo, notiamo un breve articolo di F. E. Russell sulla logica del Prof. Peirce e una nota dell'editore sullo spazio di quattro dimensioni.

IL MONISMO SECONDO LODGE.

Nel suo fascicolo di Giugno, la Rivista **Luce ed Ombra** di Milano ha pubblicato, a titolo di primizia, il capitolo *Monismo* del volume « Vita e materia » di OLVIER LODGE (1).

---

(1) Trad. del prof. Gabba, con prefazione di Arturo Graf e cenni biografici del D. A. Garbasso. — Milano, Casa Editrice « Ars Regian ».

Premesso che a torto il prof. Haeckel ha adoperato l'espressione *Monismo* quasi si trattasse di una invenzione recente, mentre si tratta di una vecchia idea — più vecchia di Platone, vecchia quanto Parmenide — il Lodge scrive:

« La parola *Monismo* si dovrebbe applicare ad ogni sistema filosofico, che ammette e tenta di formolare la semplicità ed unità essenziale di tutte le diversità apparenti delle impressioni sensorie e della coscienza; ad ogni sistema che cerca di presentare tutte le complessità dell'esistenza, materiali e mentali, tutto l'insieme dei fenomeni oggettivi e soggettivi come modi di manifestazione di una unica realtà fondamentale.

« A seconda della natura attribuita a questa realtà, esistono diversi *tipi* di teoria monistica:

« 1. Vi è l'ipotesi che ogni cosa è un aspetto di qualche ignota ed assoluta realtà, la quale, nella sua reale natura, è molto al di là della nostra comprensione o concezione. Ed entro questo vasto campo possono essere aggruppati i più differenti concetti dell'universo, quali quello di Herbert SPENCER e di SPINOZA;

« 2. Secondo un altro sistema, la realtà fondamentale e psichica, è la coscienza o lo spirito: ed il mondo materiale possiede solo la realtà appropriata ad una serie coerente di idee. Qui noi troviamo ancora molte differenze, cominciando dal vescovo BERKELEY e presumibilmente da HEGEL da una parte, fino a William JAMES, il quale, per quanto monista, può essere chiamato un idealista empirico: d'altra parte troviamo i solipsisti come MACH e Carlo PEARSON;

« 3. Un terzo sistema, o gruppo di sistemi, è stato in voga tra alcuni fisici antichi e lo è ancora tra alcuni biologi d'oggidì: cioè che lo spirito, il pensiero, la coscienza, sono tutti prodotti accessori, fantasmagorie, epifenomeni, sviluppi e decorazioni, per così dire, di una realtà fondamentale che abbraccia tutto e che alcuni possono chiamare *materia*, alcuni *energia* ed alcuni *sostanza*. In questa categoria troviamo il TYNDALL, il TYNDALL in ogni caso del discorso di Belfast, e qui logicamente dobbiamo trovare l'HAECKEL insieme a molti altri biologi.

« Quest'ultima varietà di monismo, benchè non sia ora in favore presso i filosofi, è la più militante di tutte e conformemente a ciò ha, in alcuni campi, cercato di ottenere e certamente sembra ansiosa di ottenere un monopolio del nome.

« Ma il monopolio non dovrebbe essere accordato. Certo, conviene meglio a quel sistema il nome di Materialismo, precisamente come il nome di Idealismo conviene per il sistema opposto; che se i sostenitori dei due sistemi avessero da opporsi a queste denominazioni perchè apparentemente troppo esclusive, mentre dovrebbero indicare solo una tendenza nell'uno o nell'altro indirizzo, si potrebbero allora adottare le denominazioni più lunghe ma più espressive di monismo idealistico e di monismo materialistico. Ma nè l'uno nè l'altro di questi compromessi sembra necessario per segnalare la posizione del professore HAECKEL.

« La verità è che ogni filosofia mira ad essere monistica: essa deve tendere necessariamente all'unificazione, per quanto questa sia difficile da raggiungere: ed un filosofo, che abbandonasse questo scopo e si accontentasse di una antinomia permanente — un mondo composto di due o più agenti inconciliabili e interamente disparati e sconnessi — farebbe ritenere che rinunzia al suo brevetto di filosofo e si rifugia in una specie di manicheismo permanente che, come l'esperienza ha mostrato, è una posizione insostenibile e alla fine inconcepibile.

« Un tentativo di monismo è quindi comune a tutti i filosofi, sia di professione che dilettanti, e la sola domanda che in sostanza si può fare è questa: a quale specie di monismo voi tendete, quale soluzione voi date dell'universo, quale concetto ci potete offrire dell'esistenza il quale sia semplice, soddisfacente e comprensivo? »

NOTE A FASCIO

Legge economica per i professori Universitarî. — Prima di prendere le vacanze la Camera dei Deputati ha seppellito sotto una valanga di palle nere quel mostricciattolo di legge, che si proponeva di migliorare ed arrotondire il magro bilancio domestico dei professori di Università. Ma essi non si aspettavano un simile trattamento da una camera così supina all'on Giolitti, che avea fatto digerire ben altre leggi preparate alla carlona, ben altri aumenti a tutta la imperante e numerosa burocrazia italiana, e come un sol uomo hanno inondato di prosa accademica i giornali della penisola. Non son mancati i soliti alchimisti che col solito semplicismo si son dati alla ricerca della causa unica determinante dell'allegro voto. Chi l'ha invenuta nella scossa posizione parlamentare dell'On. Rava; ma l'approvazione contemporanea di altre modeste leggi da lui presentate e la fiducia dal Consiglio dei Ministri a lui mostrata nel respingerne le dimissioni, han dovuto far senz'altro scartare quest'ipotesi. Altri ha voluto trovare in questo voto un biasimo dei rappresentanti della nazione a quei professori che durante l'anno si limitano a quattro o cinque superficiali lezioni; però si sa che questi professori son pochini, mentre la gran maggioranza studia e lavora, per cui anche quest'altra causa, escogitata per ispiegare il voto, non ha trovato credito presso le persone che son use a guardare i fatti nella loro complessa realtà.

E' metafisica far dipendere da una sola causa un fatto umano e sociale, che è quasi sempre il prodotto di una serie di cause che si svolgono nel tempo, da una vera e propria *sintesi* di queste cause. Ma se è lecita un'indagine dei fattori, che han determinato un effetto, astraendo dagli altri elementi che vi han concorso in parte minima, una delle cause maggiori, che hanno influito sul voto, deve ricercarsi nella convinzione profonda, ingenerata a ragione in tutti, che in Italia nelle Università non si studii sul serio vuoi per mancanza di disciplina, vuoi pel programma scolastico, — e che, se molti tengono alto il prestigio del sapere in Italia, costoro siano degli auto-didascali.

Tutto è da rifarsi nelle nostre Università. Vi occorre una *restauratio magna ab imis fundamentis*, incominciando dal modo di reclutare i docenti, rendendo pubblica la discussione tra candidati ed esaminatori, mentre ora si riduce ad un affare di *Sant'Ufficio*, nel quale predomina qualche volta la compassione, spesso la chiesuola ed il favoritismo — si restituiscono i libri... senza neanche sfogliarli!... — per finire all'orario delle lezioni ed alle materie da insegnarsi.

L'illustre Prof. Enriques in *Rivista di Scienza* ha tracciato, con mano da conoscitore dei mali universitarii, tutto un programma di riforme. L'Università, come è ora costituita in Italia, è un vero anacronismo, è un avanzo fossile medioevale. Non crea dei giovani adatti alla funzione modesta e pratica che dovranno assumere in società, non prepara quelli che dovranno dedicarsi all'alta missione di funzione direttiva e coordinatrice delle singole scienze, alla suprema speculazione filosofica. Necessita perciò che le attuali Università siano differenziate in istituti sperimentali e pratici per i primi, ed in istituti filosofici — le vere Università — ove le singole scienze siano integrate in un tutto armonico ed organico, per gli altri.

Aumento adunque degli stipendî dei professori per attrarre nell'orbita dell'insegnamento i migliori ingegni, ma anche garantie maggiori nel reclutamento di essi; ma anche un migliore assetto degli studî superiori, in modo che i giovani col minimo sciupìo di tempo e di intelligenza possano ottenere il massimo delle cognizioni utili all'esistenza.

* **Il Protestantesimo fa progressi nel Giappone**. Nel 1872 le prime comunità contavano 11 membri; oggi vi sono più di 70 mila protestanti nell'impero. Ma sembra che i Giapponesi — individualisti da questo punto di vista — siano impazienti del giogo dei missionari ed inclinati piuttosto ad organizzare un protestantesimo nazionale.

* **Le ultime scoperte archeologiche in Egitto,** sono riassunte da Albert Gayet nel « Mercure de France ». Notiamo quella di un'opera di Menandro, di un capitolo inedito di Tucidide, d'interi brani dei migliori satirici greci, di un vangelo apocrifo che rimonta al primo secolo dell'era volgare.

* **Giuseppe Mazzini e George Jacob Holyoake**. « Noi differiamo molto l'uno dall'altro per le nostre opinioni circa il *come* e il *perchè* della vita. Voi, o signore, siete secolarista; io capisco appena il significato di questa parola; a me sembra privo di senso, inintelligibile, nullo, tutto ciò che non è un passo verso qualche cosa di superiore *usque ad infinitum*, tutto ciò che non è un verso dell'eterno poema che si estende dalle profondità della creazione fino a Dio. Voi avete trovato un *credo* che disprezza la terra e avete risposto disprezzando il cielo. Cielo e terra sono per me i due poli dell'asse; io non disprezzo nè l'uno nè l'altro, ma tendo a ricongiungerli. Voi rigettate Dio come un mistero, io mi sento circondato dai misteri, e primo fra tutti la vita stessa... ». Così scriveva nel 1855 Mazzini a G. J. Holyoake che fu uno dei grandi riformatori dell'Inghilterra ed un fervente amico dell'Italia. I due grandi, l'uno più idealista e l'altro più pratico, mistici forse entrambi ma di un opposto misticismo, furono legati da una affettuosa amicizia, ma certo non eran fatti per comprendersi.

Mazzini non poteva intendere come il pensatore inglese trovasse nella stessa essenza del suo pensiero umano e ateo le linee di una alta religione ideale e tutta terrena.

* **Una lega per la riforma dell'insegnamento morale**, si è recentemente costituita a Parigi e procede dalla « Unione dei liberi Pensatori e dei Liberi credenti » fondata dall'ex missionario protestante Jean-Jacques Caspar. La Lega si propone la diffusione di una cultura morale indipendente da ogni base religiosa e, per prima cosa, la elaborazione di un codice morale che possa servire nella scuola all'educazione del fanciullo.

* **L'insegnamento morale nelle scuole** è all'ordine del giorno anche in Inghilterra. Finora ha fatto parte dell'insegnamento religioso, ora si vorrebbe attribuirlo al maestro.

* **Quanti sono i credenti nello spiritismo?** — Il prof. Morselli nella sua recente pubblicazione « Psicologia e spiritismo » dice che sono quattordici milioni, non computando gli appartenenti alle religioni orientali.

* **Idealista e Industriale.** — Giuseppe Bibby — che W. J, Stead presenta spiritosamente nella sua « Review of Revieus » — è un simpatico tipo d'inglese e d'originale. Egli unisce all'attività industriale l'attività evangelica e questa trae le sue risorse da quella. Giuseppe Biby pubblica un Annuario, il *Bibby Annual*, una specie di rivista che esce ogni nove o dieci mesi e che è destinata ad una sana propaganda d'idee morali, religiose ed anche pratiche. La rivista, ammirabilmente stampata, riccamente illustrata, non fa, come si dice, le spese, ma l'industria del suo autore permette di coprire il disavanzo. Egli ha perfezionato la fabbricazione dei pani di seme di lino destinati all'alimentazione del bestiame e le ordinazioni piovono al suo stabilimento di Liverpool. Così Giuseppe Bibby può pubblicare il suo Annuario e cogl'insegnamenti agricoli e le nozioni sul socialismo diffondere — e ciò sembra che gli stia maggiormente a cuore — le idee religiose.

* **La filosofia del Bergson** è, secondo lo scrittore Giorgio Aimel — il quale se ne occupa nella « Re-

vue de Philosophie» del 1 Giugno — impregnata d'individualismo che è una nozione essenzialmente germanica. Bergson completa l'individualismo nordico di cui Nietzsche fu il lirico e l'ultimo rappresentante. È curioso il vedere — scrive l'A. — nel paese di Condillac e di Taine un pensatore di genio che per mezzo di analisi profonde e sottili e di una critica acuta, vivificata a contatto di una intuizione feconda, fa una psicologia dell'individualismo, la giustifica e le dà così per l'avvenire una base più solida perchè più razionale.

* **L'avvenire della filosofia**. — Secondo il chiaro filosofo tedesco Fr. Paulsen — che così intitola un suo « Saggio » — non si deve più attendere dalla filosofia una soluzione definitiva ed eterna del problema dell'Universo; ma; data l'insufficienza delle singole scienze nello sviscerare la realtà, ci sarà sempre posto per possibili connessioni ed interpretazioni in forma di pensieri « razionali ». Il Paulsen ritiene possibile una unificazione nell'indirizzo dell'*idealismo obbiettivo*, di cui si potrebbero trovare affermazioni nella stessa filosofia kantiana. Ciò per quanto riguarda il problema ontologico. Circa il problema cosmologico l'A. propende per una soluzione *monistico-panteistica* mostrando anche qui come il Kant non si opponga in via assoluta ad una simile concezione.

* **Il Circolo di filosofia di Roma** recentemente fondato allo scopo di promuovere la cultura filosofica e discutere questioni filosofiche con la più ampia libertà d'indirizzo, ha promosso un corso di pubbliche conferenze che hanno sempre avuto un numeroso ed attento uditorio. Ecco il titolo delle conferenze tenute dal dicembre 907 al Maggio 908 e il nome dei conferenzieri: *La parte che ha oggi la discussione nell'opera del pensiero filosofico*, di Giacomo Barzellotti; *La vita e le opere di Roberto Ardigò*, di Enrico Ferri; *Sentimento e ragione*, di Bernardino Varisco; *I Sofisti*, di Giuseppe Zuccante; *Il Misticismo nel secolo XV e nel secolo nostro* di Giuseppe Tarozzi; *L'Onore* di Pietro Ragnisco; *Intelletto ed intuizione* di Antonio Pagano. Per il venturo anno il Circolo di Filosofia si propone di allargare ed intensificare la sua attività, fondando anche, come si è già fatto a Firenze, una biblioteca circolante di cultura filosofica.

* **In onore di William James** i colleghi dell' Università hanno pubblicato un ampio e interessante volume di *Essays Philosophical and Psycological*, destinato, come dice una breve e semplice prefazione, a testimoniare in qualche misura il sentimento degli A.A. per i servizi resi dal Prof. James alla filosofia ed alla psicologia, l'incremento da lui dato a questi studi e l'incoraggiamento « that has flowed from him to colleagues without number ». Il volume adorno del ritratto del James è stampato con lusso da Longmans, Greenand C.

* **Il III° Congresso internazionale di filosofia.** — Presieduto dall'illustre storico prof. Windelband dell' Università di Heidelberg, si è tenuto in questa città il terzo Congresso di filosofia. Nel programma sono state comprese cinque conferenze generali: Josiah Royce di Cambridge (America): *La natura della verità al lume della critica recente* — Benedetto Croce di Napoli: *Il carattere lirico dell'arte e l'intuizione pura* — E. Boutroux di Parigi: *Lo stato attuale della filosofia in Francia* — H. Bergson di Parigi: *L'idea del divenire* — Theodor Lipps di Monaco: *Intorno al concetto della filosofia.*

Le comunicazioni, oltre 150, vennero distribuite e discusse fra le sette sezioni in cui si divise il congresso, e cioè: 1. Storia della filosofia; 2. Filosofia generale metafisica e filosofia naturale; 3. Psicologia; 4. Logica e teoria della conoscenza; 5. Etica e sociologia; 6. Estetica; 7. Filosofia della religione.

A differenza dei due Congressi passati, molti italiani aderirono a quello di quest'anno.

Notiamo fra gli altri: Benedetto Croce; Federico Enriques dell'Uni-

versità di Bologna, presidente della Società Filosofica italiana; Giovanni Vidari e Guido Villa dell'Università di Pavia; A. Baratono dell'Università di Genova; A. Levi dell'Università di Ferrara; Papini, Calderoni, Assaggioli di Firenze; Grassi Fr. e Zaninoni di Roma; Vailati di Crema; Valli di Spoleto; Billia di Torino; Borghese, Cosentini di Napoli; Cerolami di Cento; il D. Confucio Cotti, corrispondente del *Cœnobium*, ecc.

La Società filosofica italiana ha avuto l'ottima idea di presentare al Congresso una bibliografia filosofica che rispecchia il lavoro compiuto in Italia dal principio del secolo. È un elenco di circa tremila pubblicazioni raccolte e ordinate per cura dei professori A. Levi dell'Università di Ferrara e B. Varisco, dell'Università di Roma, che costituisce una degna affermazione dell'attività filosofica italiana, ed onora l'associazione che l'ha promossa. Per la generosità del suo benemerito socio A. Levi, che ha pure fornito i mezzi per la stampa, questa bibliografia venne offerta in omaggio a tutti i congressisti.

* **L'opinione di Giovanni Gentile sul Modernismo.** — Scrive Giovanni Gentile nell'ultimo numero della sua *Critica:* « Uno dei fatti di maggiore interesse spirituale e filosofico di questo momento storico è, senza dubbio, quello che si viene maturando nel seno del cattolicismo romano ed ormai è consacrato col nome di modernismo: forse il più importante, dal punto di vista storico generale o della *Kulturgeschichte.* Come il cattolicismo è sempre la forma storica religiosa più notevole, se non la sola superstite della civiltà occidentale; la più notevole, se non la sola, che fronteggi da secoli lo sviluppo della forma assoluta dello spirito, cioè della filosofia e le impedisca il passo o lo contrasti nel terreno pratico sociale, può darsi che il modernismo sia uno dei grandi scontri fatali che nella storia dell'umanità devono necessariamente accadere tra la religione, che è la filosofia delle moltitudini, e la filosofia, che è la religione dello spirito, o, se si vuole, dei suoi più alti rappresentanti ». Secondo il Gentile le principali tendenze modernistiche rappresentano soltanto la filosofia moderna che è entrata nel seno stesso del cattolicismo e che vuol rompere la dura scorza secolare in cui questo, come dottrina e come istituto, ha organizzata la religiosità umana, razionalizzata dall'antica filosofia... Tutta la verità del modernismo è in quello che esso toglie dalla moderna filosofia ».

* Nel gennaio 1909 si celebrerà negli Stati Uniti il **Centenario di Edgar Poë**. Si prevede, in quest'occasione, una vera battaglia letteraria, poichè — come si sa — gli Americani professano riguardo al Poë gli stessi pregiudizi che gl'Inglesi professano contro Byron e i Tedeschi contro Heine, ed a ciò contribuirà una nuova edizione del *Messaggero letterario del Sud* che contiene le pagine più caustiche del celebre polemista e novelliere.

* Nel 1910 gli Stati Uniti festeggeranno il filantropo **William E. Channing**, e le associazioni americane della pace aprono una sottoscrizione per innalzare un monumento alla sua memoria. Certo sarebbe meglio preparare un'edizione completa delle opere dell'autore del *Saggio su Fenelon* e della *Schiavitù.* — Ricordiamo un caratteristico episodio dell'infanzia di Channing, il quale fu forse il punto di partenza della sua filosofia: Essendo egli affatto fanciullo rimase una sera assai turbato dal sermone del suo Pastore, che rappresentava la terra sotto la maledizione di Dio. Il piccolo Channing non dubitava che, escendo dal tempio, gli ascoltatori avrebbero abbandonati tutti i loro beni per pensare solamente alla loro salute eterna. « Sana dottrina » disse il padre uscendo e si pose a canterellare un'arietta, mentre il figlio, non osando aprir bocca aspettava che gli parlasse dei bisogni urgenti delle loro anime. A casa, come d'ordinario, il padre sedette davanti al focolare e lesse il suo giornale.... Il pensiero del futuro apostolo di una religione senza dogmi fece queste semplici deduzioni:

« No, mio padre non crede a ciò che è stato detto ; nessuno vi crede; ciò non è vero ».

* **Una dolorosa constatazione**. — Un professore dell'Università di Bonn, il prof. Pellmann, ha avuto la pazienza di documentare la discendenza di una donna nata nel 1740 e morta alcoolica nel principio dello scorso secolo. Degli 834 individui, che da lei discendevano nel 1896, 106 furono nascite illegittime, 142 mendicanti, 64 ricoverati in ospizi di mendicità, 18 donne di cattiva vita, 76 condannati per delitti diversi, pei quali 7 per omicidio. Degli altri 125 il prof. Pellmann non riuscì a ricostituire il modo di esistenza. In 75 anni quella famiglia d'alcoolici è costata allo stato per soccorsi ai non abbienti, mantenimento in prigione, ecc., una somma valutata a più di 5 milioni di marchi.

* Troviamo nell'ultimo numero della *Initiation* che, in risposta alla **sfida lanciata dal D.r Le Bon**, il sig. Dav. Bernard, membro dell'American Psychic Institut di Quebec, si dichiara pronto a venire in Europa con un suo medio che, in piena luce e sotto ogni controllo, opererà spostamenti di oggetti senza contatto ed altri fenomeni spiritici. Appena giunto in Europa il Bernard depositerà 10 mila dollari per quello scienziato che proverà esservi trucco o illusione nelle esperienze del suo medio. Il sig. A. David, presidente dell'Istituto magnetico di Nantes, si fa garante della serietà del sig. Bernard, asserendo avere egli stesso visto alla prova quel medio, signora Lydia Bernard.

* **Noi viviamo in pieno ignoto**. — La stessa *Initiation* riporta un articolo in cui Camillo Flammarion, dopo aver dichiarato che è impossibile, dato lo stato attuale della conoscenza, una spiegazione esauriente dei fenomeni psichici e spiritici, soggiunge: «Disgraziatamente per lo spirito umano, questa conclusione pare distrugga la certezza dei fenomeni, poichè si ha ancora l'ingenuità di credere di potere e dovere spiegare ogni cosa, mentre di fatto viviamo in pieno ignoto. L'essere umano non è ancora conosciuto da alcuno, non da fisiologi, non da psicologi; esso è dotato di facoltà psichiche e fisiche ancora quasi completamente ignote, l'investigazione delle quali sarà la gloria della scienza futura ».

* **La morte e i raggi X**. — Secondo gli esperimenti del prof. Elmer, il nostro corpo diviene, dopo la morte, impenetrabile ai raggi X. La recente comunicazione del Vaillant all'Accademia Francese delle Scienze, che afferma i raggi Röntgen porgere un mezzo sicuro per verificare se la morte sia o no sopravvenuta — poichè pochi minuti dopo di essa gli organi interni divengono impenetrabili ai raggi X — consolida le esperienze dell'Elmer.

* **La tendenza dell'Arte moderna**. — Camille Mauclair così conclude un suo sintetico articolo pubblicato nell'ultimo fascicolo dei « Documents du Progrès » col titolo *Les nouveaux mouvements dans l'Art actuel*: « Toute l'inquiète évolution de l'art moderne démontre dans la contradiction des sectes et des formules, cette commune intuition de la nécessité de trouver, dans la réalité moderne, une culture idéologique moderne — un « idéoréalisme » que ni le roman psychologique, ni le symbolisme, ni le naturalisme, éléments parallèles et inconciliés, n'avaient pu prévoir, et qui va résulter de leur synthèse ».

* **La sensibilità individualista**. — G Palante definisce la *sensibilité individualiste* (« Mercure de France » del 16 Giugno), in contrasto con la sensibilità sociale, come una volontà d'isolamento e quasi di misantropia. Tuttavia essa non è la stessa cosa dell'egoismo volgare e suppone un vivo bisogno d'indipendenza, di sincerità verso se stesso e verso gli altri — ciò che non è altro che una forma dell'indipendenza dello spirito ; un bisogno di discrezione e di delicatezza che procede dal vivo sentimento della barriera che separa l' « io » e lo rende incomunicabile e intangibile. È la sensibilità di Stendhal, di Vigny,

di Benjamin Constant, di Amiel. Essa porta con sè un fondo innato di bisogni sentimentali che, soffocati e respinti dall'ambiente, si cambiano in volontà d'isolamento, in orgogliosa rassegnazione, in rinunzia sdegnosa, in ironia, in disprezzo, in pessimismo sociale ed in misantropia. Questa misantropia è di natura speciale: spietata per i gruppi, fa volentieri grazia agli individui, a quelli almeno in cui l'individualismo spera di trovare un'eccezione, una « differenza » come dice Stendhal. Ostile alle « cose sociali », chiuso alle affezioni corporative e solidariste, l'individualista resta accessibile alle affezioni elettive ed è capace di grandi amicizie. Il tratto dominante della sensibilità individualista è infatti questo: il sentimento della « differenza » umana, dell'unicità delle persone. L'individualista fa consistere tutto il suo valore e tutto il suo bene, non in ciò che possiede, nè in ciò che rappresenta, ma in ciò ch'egli *è*. Stirner ha inventato la parola ma non il sentimento dell' « unicità ».

L'Autore di questo interessantissimo studio cerca con compiacenza i mezzi per i quali l'individualista — questo « sensitivo superiore » — ha qualche probabilità di sottrarsi alla tirannia dei gruppi e conclude: « Oggi che la sensibilità sociale e solidarista trionfa o infierisce, come si vuole, la sensibilità individualista piacerà per contrasto. Piacerà almeno a coloro che amano di coltivare l' eccezione la « differenza » umana.

* **L'anima è più che immortale,** la sua vita incomincia dopo la morte. Così Leone Tolstoï intitola un suo articolo pubblicato nel *Matin*. La nostra vita, scrive egli, sta al sogno come la vita più ampia, più reale dalla quale siamo usciti e nella quale torneremo, sta alla vita terrena. E come i nostri sogni costituiscono uno stato durante il quale noi viviamo d'impressioni, di sentimenti, di pensieri appartenenti ad una vita anteriore, così tutta la nostra vita attuale costituisce uno stato durante il quale noi viviamo per mezzo del *Karma* o della vita anteriore: la vita terrestre è dunque il sogno di un'altra vita più reale, la quale, a sua volta, è uno stato di sogno rispetto ad una vita più ampia... e così di seguito, fino a che si arriva alla vera vita, la vita di Dio.

* Un bel libro dello scrittore Dugard (ed. Colin) ha rimesso in luce la pura figura del grande idealista americano **Ralph Waldo Emerson**. La rigidezza puritana aveva così modellato il suo spirito che, pur predicando l'amore agli uomini, egli restò chiuso ad ogni grande emozione sentimentale, e neppure l'amicizia, compresa quella di Carlyle, riescì a conquistarlo. Si citano di lui questi versi, che sono certo l'espressione di un sentimento elevato e sopratutto raro, ma anche un po' inumano o.... superumano, come dir si voglia:

> « Se sapessi che un cuore m'adora,
> Un cuore libero, senza bassezze,
> Perchè divenisse più nobile ancora,
> Io vorrei che non mi amasse ».

* Il recente **Congresso del Clero episcopale a Filadelfia** si pronunziò contro la Bibbia quale scrittura sacra. Tre congressisti la dissero « piena di inesattezze e di favole, specialmente nel Vecchio Testamento ». Uno espresse l'opinione che Mosè prese « a prestito » le sue leggi da nazioni migliaia di anni più antiche della sua. La critica storica e l'esegesi biblica hanno detto tutto questo da un pezzo; ma bisogna notare che qui si tratta di un Congresso di « Ministri della Chiesa! »

* **Ciò che pensa il « Bund » di Berna del « Cœnobium ».** — « Per quanto diversi siano i soggetti trattati dal « Cœnobium » e diversi i campi in cui militano i singoli scrittori, una cosa è comune a tutti e può essere considerata come il programma stesso del periodico: reagire contro il dogmatismo tanto della chiesa quanto del libero pensiero — combattere l'intolleranza sia di destra che di sinistra — favorire il movimento idealistico in tutte le sue manifestazioni e forme — tenere testa al materialismo — riconoscere i titoli del sentimento religioso ».

* **La nuova lingua « Universal »**. — È quella ideata dal dott. Molenaar di Norimberga. Secondo il suo inventore, sarebbe destinata a supplantare l' *esperanto*, come questo ha supplantato il *volapük*, l'*ido*, *ecc.*

Una prova di questo prossimo parricidio — giacchè non può dirsi che l'*universal* non sia figlio legittimo dell'*esperanto* – egli ce la offre in un *Apel* che dirige — naturalmente in lingua *universal* — — ai *guvernementi de tot mundo*, nel quale *Apel* è dimostrato, dopo riconosciuto che *mund-ling deb eser le plus fazil posibl*, quanto segue:

« Volapük es mort, e Esperanto non pot eviter mem fat, perke le hab tro grand imperfekzioni: 1. Son vokabular es un horibl ling-mixtur. 2. Le ignor un grand numer de vokabli internazional. 3. Le es konseguente inkomprensibl sin stud detalet. 4. Son gramatik es tro artifizial e extravagant. 5. Repetizion etern de terminazioni, *o*, *a*, *oj*, *aj* etc. es monoton e kakofon. 6. Esperanto es plus long ke altr sistemi. 7. Son alfabet es tro kompliket; plur litri akzentuet exist ni in alfabeti de altr lingi, ni in Morsealfabet pro telegrafi ».

* **L'Esperanto**. — Dal 17 al 23 Agosto ha avuto luogo a Dresda il quarto Congresso esperantista internazionale.

L'esperanto è già una lingua internazionale vivente; in esperanto si pubblicano una quarantina di giornali e riviste, e sono stati stampati centinaia di volumi, fra i quali delle riuscitissime traduzioni di opere classiche; e mezzo milione d'individui sparsi in tutto il mondo sono ormai in grado di usarlo per la corrispondenza e per la conversazione. Questa lingua ha dunque fatto grande cammino, potrà essere simbolo di affratellamento mondiale.

* **A. G. Barrili**. — Nelle prime ore del 16 Agosto moriva in Carcare Anton Giulio Barrili, che era nato a Savona nel 1836.

Giornalista, romanziere, professore universitario, commentatore dantesco, fu giustamente lodato per genialità ed operosità; e Garibaldi lo ebbe soldato valoroso ed affezionato. La sua morte è stata un lutto per molti; e noi vogliamo particolarmente ricordare il suo romanzo *L'Undecimo Comandamento* nel quale vagheggia anch'egli un cenobio ideale.

* **Giuseppe Chiarini**. — Il 4 Agosto cessò di vivere Giuseppe Chiarini, che era nato nel 1833 in Arezzo. Egli fu soprattutto un educatore; ma pur si compiacque delle ricerche di erudito e dei pazienti studii di storia e fu dei più lodati scrittori.

* **Il piccolo libro degli Eroi d'occidente** di Arnaldo Cervesato uscirà prossimamente tradotto in francese dalla signora Marie Lavigne, e in inglese da J. B. Shipley. L'autore di *Primavera d'Idee*, che George Dubu sta traducendo in francese, ha scritto di questi giorni la prefazione alla versione italiana del *Brand* e sta attendendo al già annunciato *Nuovo Idealismo*.

* **Henri Becquerel**. — È morto il 25 Agosto a Croisic all'età di 56 anni, essendo nato a Parigi il 15 Dicembre 1852. Ad H. Becquerel — figlio e nipote di fisici illustri, vera e rara eredità di qualità intellettuali — devesi una delle più grandi scoperte moderne, quella della radio-attività, che ha apportato una completa rivoluzione nel campo delle scienze fisiche. Era il 1896, il Röntgen avea scoperto i raggi X, che hanno la proprietà di destare la fosforescenza, quando H. Becquerel cercò di assodare se i corpi resi fosforescenti, non dai raggi catodici, ma dalla luce, emettessero dei raggi X. Dopo varii tentativi senza alcun risultato, egli ottenne con lamine di solfato doppio di uranio e potassio la fotografia di alcune laminette ed anche di una moneta di argento, che a caso trovavasi sotto ad una di esse. Sembrava perciò che i corpi resi fosforescenti dalla luce del sole emettessero dei raggi X. Ma avvenne che il Becquerel ottenesse il medesimo effetto in giornate piovigginose, in modo che dovette pen-

sare che non dipendesse la produzione dei raggi X dalla luce, ma sibbene dallo stesso uranio. Infatti senza esporlo alla luce, verificò che questo corpo emetteva *continuamente* e *spontaneamente* dei raggi capaci di attraversare i corpi opachi, di agire sulle lastre fotografiche, di rendere luminosi i corpi fosforescenti; anzi trovò poi che questi raggi hanno la proprietà di ionizzare, come i raggi X, i gas che attraversano, e di non essere possibili di rifrazione. A Becquerel si deve anche l'aver stabilito la complessità e la triplicità dei raggi emessi dal *radium*. Grande è stata quindi per la scienza la perdita di H. Becquerel.

* **Mortali o Immortali?** — Nella *Quarterly Review* il Rev. Dott. Barry scrive che probabilmente non è molto lontano il tempo in cui i partiti, i governi, ed anche le religioni, saranno nettamente divisi in *Mortali* ed *Immortali*: quelli che tutto valutano in relazione alla morte, che pone fine ad ogni speranza, e quelli che credono nella vita eterna.

* **Intorno alla filosofia Indiana**, troviamo ricordato in una Rivista di Madras questo giudizio di Max Müller: « I dogmi di ciascuno dei sei sistemi della filosofia indiana sono oggi più conosciuti, o, per meglio dire, sono più accessibili di quelli dei principali filosofi della Grecia antica o dell'Europa moderna Ciascuna delle teorie alle quali giunsero gli antesignani delle sei principali scuole di filosofia indiana c'è stata tramandata in forma di brevi aforismi o « sutras », in maniera da non lasciare incertezza veruna riguardo alla posizione esatta che ciascuno di questi filosofi assunse nel campo del pensiero. All'incontro, tutti sanno quanto lavoro si è speso e ancora si spende per iscoprire gli esatti punti di vista di Platone, di Aristotile, ed anco di Kant o di Hegel, delle più importanti parti dei loro sistemi, ed è noto che vi sono pure filosofi viventi, le cui parole ci lasciano spesso incerti sul loro significato, se veramente cioè sieno materialisti o idealisti, teisti o atei. I filosofi indiani, invece, ci lasciano raramente in dubbio sul loro pensiero, e non temono nè si arrestano di fronte alle conseguenze delle loro teorie ».

* **Benefica azione della massoneria**. — Mandano da Salonicco al *Giornale d'Italia* che i primi comitati della *Giovane Turchia* si formarono nelle capitali dell'Occidente, specie a Parigi e a Londra, e che se la propaganda potè poi estendersi nell'Impero, ciò si dovè in gran parte all'aiuto della massoneria. Infatti la Loggia massonica di Salonicco diventò il quartier generale dei *Giovani Turchi*; e perchè la polizia non si curò della Loggia stessa e quindi non si accorse di nulla, ben presto quasi tutti gli ufficiali del II e III corpo, gli Albanesi e parecchi capi macedoni furono guadagnati alla causa liberale. Inoltre i massoni europei aiutarono col proprio consiglio gli agitatori, servendosi della esperienza dei moti occidentali; ed i rapidi e mirabili successi dell'*Unione e Progresso*, come ufficialmente si chiamano i comitati della *Giovane Turchia*, sono dovuti principalmente alla massoneria di Salonicco.

* **L'onestà commerciale giapponese**. — A proposito dei fallimenti che ora si sono fatti frequenti anche al Giappone, si afferma che alcuni dei maggiori rei avrebbero compiuta la loro educazione commerciale all'Estero; e tutti sanno che le abitudini biasimevoli si acquistano molto più facilmente delle buone. Di ciò va tenuto conto, sebbene l'incompetenza più che perverse intenzioni sia stata la causa principale che fece precipitare parecchie case commerciali, danneggiando numerosi importatori; giacchè nella maggioranza è manifesta una tendenza tenace verso l'onestà, non solo perchè la rettitudine costituisce la politica migliore, ma per un innato bisogno del popolo giapponese.

Un modo elevato di pensare ha sempre un'azione riflessa su tutta la vita, probabilmente anche quando questa è consacrata al commercio, il quale offre troppe occasioni

di varcare i confini della moralità. Il Giappone non ha precedenti che gli servano di guida, e la lotta per la moralità vi sarà molto difficile in causa dell'influenza contaminatrice dei commercianti disonesti degli altri paesi; ma quando nella vita commerciale giapponese subentreranno gli alti principii di moralità che hanno guidato per tanto tempo la vita dei soldati e i destini politici dell'impero, un nuovo avvenire si schiuderà al suo commercio ed all'intera nazione.

* Nel fascicolo di Luglio della **Vita Femminile**, l'egregia sua direttrice, Sofia Bisi Albini, accenna ad un rimpianto che Dora Melegari ebbe ad esprimere nel Congresso di Roma, qual Presidente della *Sezione Arte e Letteratura*, cioè che le donne italiane non si dedichino, come agli Stati Uniti, allo studio dell'architettura, per applicarsi, non solo al ramo speciale della decorazione degli appartamenti, ma a coadiuvare l'architetto costruttore in tutto quello che è comodità vera della casa, e che gli uomini non conoscono.

La donna deve essere l'artista della casa, specialmente in Italia, dove dall'antichità al 700 ogni più umile utensile portò un segno di bellezza; e deve considerar suo diritto quello di abbellire il suo nido, di dargli un'impronta d'arte, di bandirne ogni volgarità. L'arte è sincera e pura, e nulla vi ha di più educativo di questo amore della bellezza instillato ai fanciulli, chiamato a sorridere nella nostra casa. Solo la casa che ha l'impronta della gente che l'abita, è vera casa; solo la donna che sa mettervi — qualunque sia la condizione — una nota d'arte, è vera donna; e bandire dalle proprie pareti ogni banalità ed ogni falsità vuol dire bandirle dalla propria vita.

* **Socialismo e Cristianesimo**. — Un gruppo di «Socialisti cristiani di Roma» ha indirizzato un appello ai democratici cristiani che si sono adunati a Rimini ed ai socialisti che si riuniscono al Congresso di Firenze, con un opuscolo che s'intitola: *Perchè siamo cristiani e socialisti.* Esso tende a dimostrare che coloro che s'ispirano ai principî puri del Cristianesimo i quali suonano condanna dell'egoismo, della forza bruta, di ogni sopraffazione, e sublimano invece il sacrificio compiuto per il bene dei propri fratelli, per il trionfo della giustizia, sono inevitabilmente portati sul terreno della democrazia sociale. I socialisti cristiani di Roma vengono da ultimo a queste conclusioni: «La Chiesa romana si è alleata a tutte le forze conservatrici ed ha fornito ai privilegi e alla ricchezza la forza dei suoi scongiuri contro l'ascensione fatale della democrazía. Colpiamo in pieno petto questa rovinosa politica clericale. Noi siamo pronti a cooperare contro la grande infamia che il Vaticano sta compiendo asservendo la Chiesa alla causa della conservazione sociale; ma noi vi diciamo: perchè la lotta anticlericale sia efficace, occorre saper distinguere il cristianesimo da coloro che ne fanno un turpe mercato. Ormai il Vangelo non vive più nella casta sacerdotale, nella Corte pontificia, nel sacerdozio prezzolato, nella burocrazia ecclesiastica ingorda e povera di ideale. Per Cristo contro il Vaticano: tale è il nostro motto: « per il socialismo contro i partiti di regresso e di conservazione ». Noi diciamo a voi, compagni di fede religiosa: « siate pienamente cristiani e sarete socialisti e anticlericali »; e ai compagni di fede socialista: « siate pienamente socialisti e sarete cristiani ».

* **Una lettera di Paul — Hyacinthe Loyson a Tolstoï**. — Nell'*Aurore* del 15 agosto l'Autore di *A mes ennemies* ha indirizzato a Tolstoi una lunga lettera che commenta rispettosamente ma liberamente il manifesto del suo Giubileo. « Pour toutes nos grandes misères sociales — scrive il Loyson — vous proposez inlassablement un unique remède: la pratique de la charité poussée jusqu'au suprême désistement de la non-resistance au mal. C'est là, sans conteste, le très rigoureux enseignement du Christ, votre maître, dont vous êtes, de nos jours, le seul fidèle et logique disciple. Mais dussent nos objections critiques re-

monter ainsi à un plus auguste que vous, il s'agit justement de savoir si cet enseignement évangélique suffit aux besoins de l'humanité. Vous le proclamez, nous l'osons nier ». E dopo avere affermata la necessità di venire in aiuto alla Carità facoltativa con la Giustizia obbligatoria — chè la Carità non si comanda e occorre esigere il Diritto — conclude : Hèlas ! cher et vénéré apôtre, on conçoit trop bien que la grande pitié de toutes les victimes vous ait mis au cœur la folie de l'amour ! Il convient toujours qu'il reste une place, au-dessus de la mêlée et hors la cité, pour celui qui pleure et qui adjure... Si son cri d'amour n'est pas assez fort pour dompter les haines de l'humanité, ses rappels toujours sont nécessaires pour dresser l'Homme idéalement en exemple aux hommes... Et quand celui qui remplit cette place à l'heure présente possède une vaste intelligence qu'il humilie obstinément à la mesure de celle du Nazaréen dont le cœur immense absorba tout l'être ; quand je vois cet homme mendier des bourreaux, avec une si vive sincérité, de lui accorder la joie suprême du martyr final, dans son espoir de renouveler peut-être la rédemption si ce spectacle s' offrait au monde du vieux patriarche — et cinquante ans de gloire au bout d'une corde.... alors, si convaincu que je sois qu'il est pour nous des vérités indispensables que Jésus-Christ ne soupconna point, je m'incline très bas devant vous pour baiser la poudre de vos souliers.

* **L'80° compleanno di Leone Tolstoï**. — In occasione di questo compleanno (10 Settembre) tutta la stampa si occupa del grande scrittore e dell'originale pensatore russo, attingendo specialmente nel suo volume *Le mie confessioni* motivi biografici. Da queste riportiamo alcune righe che indicano il punto di partenza della filosofia tolstoiana.

« Perdetti assai presto la fede. Vissi a lungo, come tutti gli altri, delle vanità della vita. Scrissi libri e insegnai, come gli altri, ciò che non sapevo. Poi l'ignoto cominciò a impormisi sempre più terribilmente : scoprí il mio segreto oppure ti distruggo. La scienza non m'offerse spiegazioni di sorta. Alla mia costante domanda, l'unica che abbia un significato — a quale scopo vivo io? — la scienza mi diede risposte che m' insegnavano tutt'altra cosa, che mi lasciavano indifferente. La scienza mi disse soltanto : la vita è un male privo di senso. Volevo uccidermi. Finalmente mi venne l'idea di guardare come viveva la massima parte degli uomini, quella che non si dedica come noi delle così dette classi elevate, a scrutare ed a pensare, ma che lavora e soffre e che tuttavia è calma, tranquilla e conscia dello scopo della vita. Compresi che per vivere come quella massa bisognava fare ritorno alla sua semplice fede ».

* **La prefazione inedita per "I miserabili »**. — Gustavo Simon, esecutore testamentario di Victor Hugo, ha trovato in questi giorni la prefazione scritta dall'immortale poeta per *I Miserabili*. Questa prefazione rimasta inedita per ragioni finora ignote dice :

« Il libro che stai per leggere è un libro religioso. Religioso ? Da quale punto di vista ? Da un certo punto di vista ideale, ma assoluto; indefinibile, ma sicuro. Mi si permetta di spiegare ciò nel modo più rapido che mi è possibile. La condizione dello spirito di uno scrittore di un libro si riflette nel libro stesso, vi si riverbera. D'altra parte non è male che uno studio di questo genere, il quale ha per oggetto l'umanità, sia preceduto da una specie di meditazione fatta in comunione di spirito col lettore.

« L'autore di questo libro — lo confessa egli stesso con piena coscienza — è estraneo a tutte le religioni attualmente accettate, e pur combattendo i loro abusi, pur diffidando della loro parte umana, che è come il rovescio della loro parte divina, tutte le ammette, e le rispetta tutte. Se mai avvenisse che il loro spirito divino distruggesse la loro parte umana, egli farebbe più che rispettarle, egli le venererebbe.

« Con queste restrizioni, l'autore — ed egli lo dichiara altamente,

sulla soglia di questo libro di dolori — è fra coloro che credono e che pregano ».

* **" Il Modernismo „ secondo Tyrrell**. — La *Libreria editrice romana* ha di questi giorni pubblicato un nuovo volume del padre Giorgio Tyrrell diviso in 21 Capitoli. Nel 3° si legge questa definizione:

« *Modernismo* significa *insistenza sulla modernità come su un principio*, vale a dire il riconoscimento da parte della religione dei diritti del pensiero moderno; del bisogno di una sintesi, non indistintamente fra il vecchio e il nuovo, ma fra quello che mediante l'analisi critica è giudicato buono nel vecchio e nel nuovo. Il suo contrario è il medioevalismo, il quale, come fatto, è semplicemente la sintesi operata tra la fede cristiana e la cultura del tardo medioevo, e che solo per errore si crede possega l'antichità apostolica; il quale nega che il lavoro di sintesi sia sempre necessario e debba tanto durare quanto durerà l'evoluzione intellettuale, morale e sociale dell' uomo; che considera quindi l'espressione medioevale del cattolicismo come la sua primitiva e insieme definitiva espressione. Medioevalismo è un termine relativo: quello significherà sempre le stesse idee e le stesse istituzioni; il significato di questo cambia col tempo ».

* **Moralizziamo i nostri giornali politici**. — Il D.r Félix Regnault in un suo articolo nell'ultimo fascicolo dei *Documents du Progrès*, invoca — come un urgente bisogno — la fondazione di un giornale politico onesto: un giornale che dica sempre la verità o ciò che crede tale; che non coltivi lo scandalo; che non si compiaccia nella propaganda di banalità e di volgarità; che non sfrutti le passioni popolari; che non inserisca che annunzi commerciali di cui sia riconosciuto la perfetta lealtà. Un tal giornale meriterebbe di vivere, ma c'è da scommettere che non troverebbe sufficienti lettori!

Dove mettete la morale? domanda Giovanni Papini ai Modernisti di *Nova et Vetera*. Il Papini pensa che in questo momento, nel mondo occidentale, soltanto il cristianesimo si presenti capace di servire come base di slancio per qualcosa che possa rendere meno disgraziati gli uomini; per ciò è d'accordo coi modernisti, ed apprezza, ed applaude ed incoraggia i loro sforzi... Ma egli vede che, almeno fino ad oggi, la loro azione è stata rivolta principalmente a quattro scopi: Rinnovare la Chiesa nella sua stessa costituzione interna; elevare la cultura del clero; ridare al cattolicismo la direzione della vita sociale; fondare una nuova apologetica cattolica. Ma la morale dov'è? Dov'è la propaganda, l'azione specificamente e volutamante etica e cristiana? « In quell'azione modernista — confessa il Papini — io ci vedo l'amministratore, l'uomo moderno, il ribelle, l'erudito, il filosofo, il critico, l'organizzatore, il demagogo: non ci vedo il predicatore della novella di Cristo. Nella vostra opera non c'è nessuna parte che sia rivolta, direttamente ed esclusivamente, all'accrescimento e al trionfo dell'amore nel mondo. La giustizia sociale non è ancora l'amore; la sapienza non è proprio l'amore; la voglia di libertà non è sempre l'amore. Lisciare gli operai, punzecchiare i vescovi, studiare l'esegesi protestante, commentare la filosofia dell'azione non è amare, non è far amare. Non è così che il vostro Maestro vi segnò la strada... Guardatevi indietro, frugate i vostri scritti, rammentate le vostre parole, interrogate la vostra coscienza: e che trovate? Troverete il disprezzo per gl'ignoranti; l'animosità contro i vostri superiori poco illuminati; la paura di compromettervi troppo; la scelta del guadagno immediato invece dell'affamata indipendenza; l'astuzia per sottrarvi ai gastighi; la doppiezza necessaria per non sciupare forme secondarie della vostra vita; il contrasto urtante, se pur giustificabile, tra la veste che portate e i principii che professate; l'aspirazione di farvi onore e di primeggiare e forse — chi sa? — l'invidia, la superbia... Io vi chiedo di nuovo: E la morale? E aspetto, con gran desiderio, la vostra risposta ».

Nello stesso fasc. di *Nova et Vetera* gli interpellati rispondono punto per punto alla critica del Papini e concludono: « Noi ci troviamo ormai al punto di considerare, secondo il precetto evangelico se le nostre risorse sono sufficienti all'edificio che stiamo innalzando: ne posteaquam posuerit fundamentum, et non potuerit consumare. incipiat illudere ei ». Se il bilancio morale darà risultati favorevoli, noi tutti siamo pronti all'impresa. Quel giorno — ed è forse imminente — liquideremo ogni opportunismo, ogni considerazione terrena, ogni previsione umana, docili alla parola del Maestro: « vendi tutto e seguimi ». Sarà quel giorno disposto Papini a fare con noi, senza bagaglio e senza bisaccia, l'arduo cammino? »

* **Un discorso di Rudyard Kipling.** — Facendo l'apologia del disinteresse e dell'onestà Rudyard Kipling ha intrattenuto gli studenti dell'Università M' Gill di Montréal sopra il tipo di un uomo « che non accetta denaro se le condizioni del guadagno gli ripugnano ». Da principio — prevede Kipling — voi sarete tentati di ridere di un tal uomo e di pensare che le sue idee non sono sane », ma poi converrete che quest' uomo è tuttavia il più forte. Studiatelo, dice egli al suo giovane uditorio e siate quest'uomo ». Se avete bisogno di essere più ricchi — prosegue — per qualche ragione non personale, servitevi, per conquistare la ricchezza, della mano sinistra; ma serbate la destra per il lavoro serio che dovete fare nella vita. Se impiegate le vostre due mani per accumulare del denaro, voi correte il rischio di essere obbligati ad abbassarvi... e il vostro cuore è in grande pericolo. Malgrado tutto, voi potrete riuscire ad accumulare delle enormi ricchezze... Si dirà allora di voi e si scriverà che siete un uomo abile... E questa è una delle più terribili calamità che possano colpire ai nostri giorni un uomo bianco, sano e civilizzato! » La conclusione del discorso dell'*imperialista* Kipling è questa: « Se per una ragione o per l'altra, voi non potete credere od imparare a credere alla bontà infinita della Providenza che ci ha creati, credete almeno che voi stessi non siete una quantità sufficiente per essere presa in considerazione dalle potenze che sono al disopra o al disotto di noi. In altri termini: *Prendete tutto seriamente, eccetto voi stessi* ».

* **Nella Chiesa anglicana.** — La lunga conferenza di Lambeth che ha riunito 243 vescovi ed arcivescovi della Chiesa Anglicana ha chiuso le sue discussioni con una Enciclica seguita da 78 risoluzioni. Gli sforzi di qualche prelato, giovane di spirito e di tendenze, per un migliore adattamento della Chiesa ai costumi ed alle idee dell'odierno popolo inglese, sono quasi completamente falliti.

I vescovi anglicani hanno dichiarato doversi riconoscere assolutamente la « storicità » dei simboli degli apostoli; riaffermato il dogma della Trinità ed Unità; condannata l'educazione laica come moralmente malsana; respinto il divorzio. La Chiesa Anglicana si mostra più liberale sul terreno sociale: reclama giusti salari e la stretta osservazione delle leggi di patronato e dà ai suoi fedeli dei consigli che sembrano dettati da una lega di... compratori.

GIUSEPPE RENSI, *redattore capo* — ARMINO PAZZI, *gerente resp.*

Rocca S. Casciano, 1908. — Stabilimento Tipografico Cappelli.